

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**La resignificación del contador de historias en la sociedad
posmoderna una investigación sobre narradores orales en el
ámbito de Madrid**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Fernando Alberto Barbosa dos Santos Rodrigues

Directora

María de la Almodena Cortés Maisonave

Madrid

© Fernando Alberto Barbosa dos Santos Rodrigues, 2022

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FEMINISTAS

DOCTORADO EN ESTUDIOS FEMINISTAS Y DE GÉNERO



TESIS DOCTORAL

“Mujeres caboverdianas, género y cuidados. Un enfoque etnográfico, feminista y poscolonial”.

MEMÓRIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

FERNANDO ALBERTO BARBOSA DOS SANTOS RODRIGUES

DIRECTORA

Maria de la Almodena Cortés Maisonave

Madrid, 2021

Dedicatoria:

Esta tesis está dedicada a:

A las mujeres de mi familia. Las *ausentes*, las antepasadas (q. e. g. e.), mis abuelas Maria (Cabral) Barbosa Amado (*Djadjá*) y madrina, cuyo supremo acto de cuidar tuvo la ocasión de conocer por una información familiar reciente. Empleando una astuciosa táctica y valentía, sorteó el control de las autoridades marítimas coloniales en la isla de **Santiago**, en la década de los cincuenta del siglo pasado, cuando embarcaba 'voluntariamente' para Angola para servir como trabajadora contratada en las campañas de corte de caña de azúcar en las grandes haciendas azucareras. Un trabajo semi esclavo que sin remedio aceptó al quedarse viuda a los veinte tres años de edad y desprovista de su fortuna personal, decidió partir con dos de sus tres hijos. La hambruna acechaba la colonia, centenares de familias perecían todos los días ante la indiferencia de las autoridades coloniales portuguesas, que veían de esta forma la posibilidad de desplazar mano de obra barata a su otra posesión colonial africana. La circulación de niños y niñas entre las casas de parientes es un hecho táctico y común en las familias caboverdianas. Alivia esfuerzos económicos de la crianza, añade prestigio social si la casa de familia es de solera, sobre todo para las parientes venidas a menos de una rama familiar. Podía ser una ascensor social hacia la vida en sociedad. Mi abuela materna, Maria Barbosa Amado, había nacido en una casa de la vieja aristocracia rural de los sobrados, y tomó como madre y madrina a una niña de la familia, que se había quedado huérfana. En el listado de control y admisión de pasajeros de las autoridades portuarias de Santiago, solo estaban autorizados a zarpar los familiares nucleares directos de las jefas de familia. Urdiendo un estratagema con otra pasajera, consiguieron que la niña su protegida, y uno de los hijos de mi abuela, Antonio, embarcara en uno de los botes que llevaban los pasajeros al gran buque de los contratados para Angola. Entremezclada con otros niños y niñas, accedieron solas sin gran control al navío. Maria y su cómplice se presentan ante los oficiales diciendo que

solo llevaban dos niños en su haber , mi tía Ana y el hijo de la señora amiga. La niña que había partido en el bote anterior ya había subido al navío junto a Antonio y permanecería todo el viaje semioculta en la bodega del buque hasta alcanzar las tierras de Angola. En la isla de **Fogo**, Geovanina Barbosa da Silva (*Nha Gorda*), mi abuela paterna, esposa de mi abuelo el Morgado *Nho Mouro*, e ponía al mando del grupo de mujeres en a la puerta de su propiedad rural de Pe-di Monte, para cocinar grandes hoyas de legumbres para los campesinos jornaleros *rendeiros* [inquilinos], y sus familias necesitadas que huían a la desesperada del hambre y de las tierras reseca por el pertinaz estiaje y el abandono político de la metrópoli lusitana. En **Madrid**, mi suegra Ángeles Moratalla García (*Nines*), una hija de la República Española que creía profundamente que ser mujer no era un mero destino biológico en el cual había nacido. Me enseñó que las mujeres valían lo mismo que los hombres. Trabajó siempre desde joven, cuando su sueño de estudiar se abortó por el asesinato de su padre por el bando fascista vencedor. Cuidó y educó a su dos hijos casi sola al quedarse viuda pronto y tener que enfrentarse a un mundo patriarcal, hartado adverso y aun así vivir plenamente hasta los 100 años. A mi fallecida madre Antonieta Barbosa Amado dos Santos (*Neta*) [q. D. g.], la hija mayor de Maria, y que en su lecho de muerte en **Boston**, me dijo que nunca dejara de terminar lo empezado ¡ Te he hecho caso Madre, tu fuerza, determinación y vida ejemplar me guiaron hasta aquí! A mis tías, Antonia, Alice, Matilde, Vera Regina, M.^a do Socorro, Luzia, y Teodora (*Dódó*), mujeres que cada una representó para mí, la vida de las mujeres caboverdianas, cuyas familias se esparcieron por el mundo y ellas se mantuvieron como faros, mástiles de sus casas, sorteando muchos avatares imprevistos lejos de sus tierras de origen. Fueran todas ellas fuente de inspiración para esta tesis sobre los Cuidados y Género. A mi saudosa prima-hermana Eunice Filomena (*Meninha*), y sobrina política Marta Pérez, tan pronto arrebatadas de este mundo (q. e. p. d.), vuestros sueños y vidas profesionales inspiradoras han sido estimulantes para pensar en los roles de género y el mundo del trabajo. A todas ¡Gracias! por inculcar en mí el ejemplo del esfuerzo y

valentía, y de no temer las adversidades. A los presentes: en **Madrid**, dedico esta tesis a mi marido y compañero, Miguel Ángel, por su infinita paciencia, preocupación y alguna *desesperanza* a lo largo del camino, pero también por su esperado aliento para que saliese adelante. Tu desvelo en estar atento, se tradujo en artículos que me buscaste, matizaciones o simples regañinas para que siguiese adelante. A mi familia política, cuñados Paloma Martín Moratalla y Miguel Sánchez Morón, y sobrinas/os, Maria, Pablo, Lucía, Lucas, Leo y Alexia por su confianza y afectos. Dedico igualmente esta tesis a mis compadres Paloma Morales Valverde y Juan de La Torre Vidal y ahijado, Luis de La Torre, por el amor incondicional que compartimos y que el *trabajo de parentesco* que hacemos mantiene vivo el valor de las relaciones de compadrazgo, y las afinidades mutuas indudables. A los admirados amigos y casi familia Pedro Fernández Saiz y Aicha Abaail y Zahra Fernández Abaail, por el cariño, complicidad y afectos sinceros. A Josechu Ferreras y Pilar Estada y Manuel y José sus hijos, he aprendido y valorado el principio de la ecología y de la lucha contra el cambio climático. Con Trinidad Herrero Campos, una castellana de Salamanca, represaliada por el régimen fascista del dictador Franco, el valor de la resistencia antifascista de las mujeres españolas. En **Boston** dedico a mis hermanos, José Carlos y Sandra Maria, y a mis sobrinos estadounidenses Yhani, y Hayden, que con su paciencia, amor, y ayuda, me animaron a no desistir. Nuestra familia lleva separada desde hace veinte años y nuestras vivencias transnacionales, cruzadas por el mar Atlántico , nos ha hecho aprender a vivir “*separados pero juntos*”, conectados a ratos en Lisboa, o en Madrid, o cuando los sobrinos americanos vienen a pasar los veranos al pueblo en la provincia de Segovia y los cuidados y los afectos circulan entre nosotros, como si nada hubiese alterado el paso de los años. A mi tía materna Ana y prima Fernanda, y prima Nayr mi querida maestra de primaria e hijas/os, M.^a João, Luis, Vanda , Zézé que desde del estado de Connecticut, se han preocupado y me han animado a seguir. En **Lisboa**, a mis tíos paternos Leonor Odeth y José Maria y a las primas Cristina, Evelise Aline (*Cuca*),

Bella Isa, Noémia, Heloísa Helena, y Clara Benilde, todas vosotras sois la familia que me queda y que estimo y que nos cuidamos recíprocamente. Y a mi primo Afro Olavo Bilac Monteiro Cardoso Rodrigues, por su oferta de valiosos libros de su biblioteca personal e tan importantes para este trabajo. Mi dedicatoria especial también para Vitor Gens y Iñaki Zoilo, amigos constantes y necesarios a todas la horas. Para Michael Correia Pinto en **Londres**, toda mi gratitud por estar siempre dispuesto a ayudar y no permitir que las fuerzas me faltasen. En Angola, **Luanda**, a mis tíos maternos António Barbosa Amado y Teresa de Menezes Barbosa y primos, Sérgio Paulo, Gisela y Josiane, todo mi afecto que es recíproco y seguro. En Cabo Verde, en ciudad de **Praia**, isla de Santiago, a la familia Barbosa Rodrigues, a las primas Fátima B. Rodrigues, M.^a José Rodrigues (*Djé*), Vera Rodrigues, y M.^a do Socorro de Melo Cruz, por su apoyo efectivo, logístico y práctico. Dedico a la Prof. Dra. Elisa Andrade, (q. e. p. d.), la inspiración académica y revolucionaria sobre la historia de las mujeres caboverdianas. Dedico a mi padre José da Luz Barbosa da Silva Rodrigues(q. e. p. d.), por su especial compromiso en transmitirme la memoria de su Cabo Verde natal y su isla, Fogo. Me duele que nuestra relación haya tenido muchos malestares por el modelo patriarcal recibido y que yo no quise repetir. Especial homenaje al escritor y poeta Pedro Monteiro Cardoso (Fogo, 1890-1942, Praia), como apasionado defensor del continente y de la dignificación de la humanidad africana, empleando en sus escritos el seudónimo "Afro". Socialista convicto y custodio del folclore caboverdiano polemizó con los temas de la deforestación, la sequía y el hambre, el analfabetismo y la educación pública, el nativismo, el anticolonialismo y la lucha por la autonomía de la entonces Provincia Ultramarina de Cabo Verde, bajo el dominio del eximperio colonial luso.

Agradecimientos:

Mi más hondo agradecimiento a todas las personas por confiar en mí, y abrirme las puertas y permitirme realizar todo el proceso de pesquisa a lo largo de estos años. Una tesis doctoral exige un esfuerzo personal, solitario y disciplina mental y física. Solo se consigue si también se tiene la suerte y las condiciones reunidas para que todo el entorno participe, estimule, directa o indirectamente y que el estudiante siga adelante. Por eso agradezco a todas las personas que ayudaran a hacer posible la conclusión de este trabajo de investigación. En **Cabo Verde**, a la Dra. Anita Silva, y al Dr. Francisco Carvalho, actual presidente de la alcaldía de la ciudad de Praia, la exministra de Educación, Familia e Inclusión Social, Dra. Maritza Rosabal; a la Dra. Idalina Freire y a la Organización de las Mujeres Caboverdianas (O.M.CV.). A la exministra de las Comunidades, Dra. Fernanda Fernandes, y a la Prof. Dra. Carmelita Silva (Uni-CV), y Dra. Talina Benoliel Pereira (Rede Cabo Verde de Direitos Humanos). Quiero retribuir, sinceramente, el trabajo y acompañamiento que me brindaron las mujeres caboverdianas que son el soporte de esta tesis. Sus voces, sus historias, sus representaciones, sus intereses, fueron capitales: Gigi, Nha Mama, Nha Francisca, Eduarda, Emarcolina, Adelina, Fátima, Idalina, y todas las mujeres campesinas de la aldea de Brianda en la isla de Santiago, las jóvenes estudiantes y los jóvenes participantes en los grupos de discusión en ciudad de Praia, las/los miembros del gobierno y organismos oficiales y sus equipos de trabajo, las profesoras universitarias de Cabo Verde, muchas gracias por la sincera disponibilidad ofrecida. En Santiago y en Madrid a todas personas que entrevisté a lo largo del proceso y acompañé un agradecido reconocimiento.

En **España**, quiero expresar mi más grande y sincero agradecimiento a la Prof. Titular Dra. Almudena Cortés Maisonave (UCM), principal contribuyente durante todo este proceso académico, quien con su dirección científica, conocimiento, enseñanza y colaboración y paciencia, me ha ayudado a llegar hasta aquí ¡ Gracias directora! De igual manera, mis agradecimientos a los Prof. Doctores: la catedrática de Antropología Social (UCM), Beatriz Moncó Rebollo, sus enseñanzas y alientos sinceros y ayuda efectiva desde la primera hora. Al catedrático de Antropología Social (UCM), Ricardo Sanmartín Arce, por su amistad, tiempo, consejos y empuje leal de amistad. Al catedrático de Derecho Administrativo, Universidad de Alcalá de Henares, Miguel Sánchez Morón, y cuñado, por el tiempo de calidad y las orientaciones sobre lo que era una tesis en las muchas conversaciones habidas entre nosotros. La Prof. Titular (UCM) Ascensión

Barañano Cid, por la valiosa ayuda, amistad, conversaciones y obras ofrecidas y sus enseñanzas y felices momentos compartidos. A un gran profesor y maestro y que me animó a que completara la tesis doctoral el catedrático de Antropología Social de la Univ. Autónoma de Madrid, Carlos Giménez Romero, mi hondo reconocimiento y estima. A mi otro maestro y Prof. Titular de la Univ. Europea, Manuel Moreno Preciado, antropólogo de la Salud, que me enseñó a perseverar en los estudios, nos une una gran admiración y amistad recíproca. Con el doctor Alexis Berg Rodrigues Profesor en la Universitat Oberta de Catalunya, me une una amistad fraternal llena de reciprocidades a lo largo de estos años que se traducen en su apoyo y estimulante empuje vital. A la doctora Patricia Rocu Gómez, (UCM), por su confianza, ayuda emocional y práctica, por su confianza en mí y por su amistad. A un querido y apreciado amigo el profesor doctor de Antropología en la Universidad Autónoma de Madrid , Alessandro Forina, por el apoyo incondicional y amistad. En el Departamento de Antropología Social y Psicología Social de la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la UCM, agradezco el apoyo de todos los y las compañeras y especialmente el del Prof. Dr. José Ignacio Pichardo Galán, mi compañero de despacho, lo que nos permitió compartir momentos de reflexión, confidencias y consejos prácticos. Con el Prof. Dr. Rafael González Fernández, he aprendido y recibido su apoyo, amistad, tiempo y energía intelectual a lo largo de estos cinco años de estudios. Agradezco y rindo un sincero homenaje al catedrático emérito de Antropología Social de la UCM, con quien tuve la suerte de compartir momentos de convivencia académica y viajes juntos a la Puebla del Alfindén y aprender de sus conversaciones y lecciones magistrales sobre Antropología (q. e. g. e.). En el Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, y su Programa de doctorado en Estudios Feministas y de Género de la Universidad Complutense de Madrid, agradezco a la Prof.. Dra. Carmen Mejía Ruíz, actual directora del INSTIFEM, su amistad, su tiempo dedicado a escucharme y animarme a proseguir y terminar esta tesis doctoral. Igualmente a la Prof. Dra. Ascensión Bernárdez Rodal, por su tiempo e interés en que todo mi trabajo viese la luz. A la coordinadora del doctorado la Prof. Dra. Mónica Carabias Álvaro, gracias por la celeridad y ayuda práctica para resolver las cuestiones de fondo de los tramites del proceso. A Juana Merino Peña, por su simpatía y atención desde el Secretaría Administrativa del Instifem. ¡Gracias!

Especial agradecimiento a mi tutora internacional la Prof. Dra. Sonia Frías Piepoli, en la estancia académica en **Portugal**, en el Centro de Estudios sobre África e

Desenvolvimiento (CEsA), Universidad de Lisboa y a la Prof. Dra. Iolanda Évora, por su co-orientación científica e materiales académicos cedidos, su presencia continua y la conexión diasporica que compartimos como luso-caboverdianos nos une amistosamente y ha abierto caminos para futuros imaginados muy prometedores.

En distintas fases de este proceso de estudio y con diferentes implicaciones quiero agradecer a los doctores Sabine Tzschaschel y Gabriel Calvo López-Guerrero, por su amistad, por la visita reciente que hicieron a Cabo Verde, y a mi familia y los lazos de complicidad que hemos ido tejiendo todos estos años en Madrid. A la Prof. Dra., Madalena Suarez Ojeda (UCM), por confiar en mis capacidades y ofrecerme la oportunidad de trabajar en proyectos internacionales que ha dirigido entre España y Marruecos. Agradezco igualmente la amistad y la confianza de los Prof. Dr. Antumi Toasijé (Universidad de Nueva York), a Miguel Vale de Almeida, y a Cristina Roldão ISCTE-IUL, y Eduarda Rovisco en Portugal por las proficuas conversaciones y estímulos intelectuales compartidos. A las Prof. Dra. Antia Pérez Caramés, y Belén Fernández Suarez y Carmen Lamela Viera, y Raquel Martínez Buján, de la Universidad de A Coruña, por las buenas sugerencias, lecturas y buenos momentos académicos compartidos. Todas y todos con sus conocimientos, conversaciones, ánimos, hicieron que formulara las interrogaciones pertinentes y pusiera en práctica las estrategias, la paciencia y dedicación para el desarrollo de este trabajo.

Agradezco igualmente al miembro del actual gobierno de España, la política y actual directora general para la Igualdad de Trato y Diversidad Étnico Racial del Ministerio de Igualdad, Rita Bosaho Gori, y al subdirector general, Nicolás Marugán Zalba. A Karoline Fernández de la Hoz Zeitler, directora del Observatorio español del Racismo y la Xenofobia del Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones, la investigadora y profesora Nuria Loes (Universidad de Comillas), y el sociólogo Jesús Migallón, y el equipo CIDALIA SL., que dirigen y a Helia del Rosario, amiga y buena metodóloga que me enseñó mucho. Los trabajos que venimos desarrollando para la celebración del Decenio Internacional para los Afrodescendientes 2015-2030, declarado por la Asamblea General de las Naciones Unidas, está siendo una gran escuela de aprendizajes cruzados y fértiles.

A todos los amigos y amigas que me acogieron en Madrid, cuando cambié mi vida y decidí construir mi vida con Miguel y ellos y ellas como sus amigos haciéndome sentir en casa, Carlos Lasheras, Arturo, Pilar, Maria y Rosa Morales, Coro Sardonil, Álvaro

Menéndez y Elizabeth Smith, Reyes y Quique y sus familias, gracias, por momento compartidos de amistad y afectos. Quiero agradecer a mi amiga: Pilar García, compañera de estudios, una voz de apoyo, un corazón de afectos y templanza. A la antropóloga y poetisa Ángeles Carnacea, la fuerza y energía vital e intelectual de la palabra hecha verso. A Carmen Mayoral, especial agradecimiento por la lectura del borrador y sus juiciosos consejos de estilo, redacción y fluidez del texto. A Marcos Suka Uma, ‘Papá Marcos’ por su cariño paternal y consejos lúcidos. La Prof. Dra. Arantxa St.^a Maria, por ayudarme a comprender los cimientos del discurso científico. Por último recordar y agradecer a mi cuñado estadounidense Paul Rosenberg por sus consejos prácticos y cómo ser operativo. A Paz Gatel, antropóloga por su cariño y apoyo, a Lola López-Caniego y Carmen Chíncoa, y Begoña Batres por animarme a seguir y estar presentes siempre. A una amiga fiel Marta de la Rocha, por creer sin condiciones en mí, y es un sentimiento recíproco. A la compañera doctoranda Mainer Moreno en París, por los intercambios iluminadores de bibliografía y entrea ayuda en los proyectos que hemos coincidido como equipo. Un agradecido reconocimiento a Yolanda Villaroel, que ha se ha ocupado de ejecutar las tareas domésticas de nuestra casa, cuidándome y permitiéndome tener tiempo disponible para que pudiese centrarme en los estudios, son muchos años ya y muy valiosos, porque me ha habilitado a ganar tiempo para estudiar y trabajar en esta tesis. Finalmente a la doctora Isabel Alonso gracias por apoyarme cuando más he necesitado, y por extender su mano y ayuda en los momentos más difíciles. ¡Muchas gracias!

ÍNDICE

RESUMEN.....	14
ABSTRACT	16
Presentación.....	19
Presentación en portugués.....	23
Introducción.....	27
CAPÍTULO I. TÉORICO. Cuidados, género y poscolonialismo.....	30
Revisión de la literatura: Cuidados, Género y Poscolonialismo. Aportes desde las teorías feministas y del el feminismo poscolonial. El <i>estado de arte</i>	30
Marco teórico del enfoque de la circulación de cuidados: breve apunte.	31
Cuidados, acumulación y capitalismo: la erosión de lo femenino.....	32
Teorías feministas poscoloniales	48
Migraciones generizadas: Campos migratorios, género, mujeres, movilidades: breve apunte.	95
Identificación de ausencias.....	96
CAPÍTULO II. METODOLÓGICO. Diseño de la investigación.	99
Posición epistemológica de partida.....	103
Lógicas y etnografías	104
Identificación de variables clave.....	106
Foco de discusión y justificación de la tesis.	109
CAPÍTULO III. Histórico.	116
<i>Islas Afortunadas, Ilhas Atlántidas</i> o Macaronésia, De Platón a Hércules, Imperialismo ecológico y la excepción de las mujeres.....	116
Ecología y la desigualdad estructural de las mujeres caboverdianas. Patriarcado, género, productividad y colonialismo: el acceso a la tierra y los regímenes familiares.....	124
CAPÍTULO IV. FAMILIAS, PARENTESCO Y ESTRATEGIAS ECONOMICAS	137
Pai d'fidus y maridos; parentesco, familias y estrategias económicas en ciudad de Praia, isla de Santiago.....	141
Representaciones de los diversos tipos de conyugalidades en el sistema sexo-género en Santiago.	159

Confianza y entrea ayuda, y <i>economía informal</i> . Empresariado y participación femenina: <i>mujeres que apoyan a otras mujeres</i>	169
No migrar y construir una casa: cambios en las rutas tradicionales hacia la prosperidad y el éxito.	194
Conclusión.....	201
CAPÍTULO V. La Dimensión Colectiva de los Cuidados: Reciprocidad y Solidaridad. .	203
Las mujeres y los hombres en el medio rural en la isla de Santiago de Cabo Verde: Dinámicas clientelares sexo-genéricas. <i>Kumbóssas, Pixinguinhas y Caranganhadas</i>	216
Cuidados para conjurar el hambre; solidaridades vecinales: el sistema de ‘djuda’ y el ‘djuntamon’. Teléfonos móviles, redes sociales de conocimiento e identidades (in)móviles.	220
¿Migrar o quedarse estancadas? Somos nosotras las que hacemos el desarrollo.....	227
Dinero, Desarrollo y el ‘oro de los emigrantes’	234
Movilidades sociales, políticas de cuidados en espacialidades imaginadas. Mujeres y la ética y circulación de los cuidados.	240
Políticas de Cuidados: empleo decente, tiempo decente. <i>Desfamiliarizar y Desmaternalizar</i> los Cuidados en Cabo Verde.....	245
Conclusiones	253
CAPÍTULO VI. Historias Migratorias y Jerarquías de Género.	254
Escapar de mi madre para ser libre; Fe en Dios y perdonar.....	256
Colonización, Servicio Doméstico, Familias y Cuidados: la expropiación y desposeimiento social de lo femenino en la colonia a la poscolonia..	276
Emigrar para una cultura diferente, “aprender de los demás”, aprender <i>cómo tener una vida buena</i>	283
CAPÍTULO VII. Conclusiones	290
Conclusiones en portugués.....	297
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	303

RESUMEN

“Mujeres caboverdianas, género y cuidados. Un enfoque etnográfico, feminista y poscolonial”.

Introducción.

El presente estudio sobre Cuidados, Género y Poscolonialismo conducente a un trabajo de tesis doctoral profundiza en el análisis de los procesos de *Cuidados* y sus múltiples imbricaciones con la categoría *Género*, la división sexual del trabajo a él asociado de los *cuidados*, y está instruido por el campo de las teorías *Poscoloniales* y *Feministas Poscoloniales* para apreciar sus efectos en el presente poscolonial de las personas, las mujeres caboverdianas que participan en este estudio. Para ello fue necesario emprender un trabajo de campo etnográfico repartido en varias estancias en la República de Cabo Verde y en Madrid (España) entre los años 2011 y 2018. Las vidas de las mujeres estudiadas se conectan con los procesos de construcción del Estado-nación, la invisibilización de sus contribuciones, tanto en la fase colonial y en la poscolonial en Cabo Verde, a un movimiento constante. Mi discusión concreta aterriza en estas vidas de madres separadas de sus hijas e hijas que se fueron a otros países a estudiar y ellas están en Cabo Verde, pensando y trabajando para ayudarlas desde lejos, o las que no migraron y emprendieron rutas hacia el progreso personal y social, contando consigo mismas y la fuerza de las sororidades femeninas. En el presente texto se ha trabajado cuestiones que incluyen y contextualizan la ‘agencia de las mujeres’ y de las mujeres caboverdianas estudiadas con una amplia historia que las precede y que relaciona el conocimiento tanto en la historia del continente africano, y de forma específica en la de Cabo Verde, bien como su diáspora y la agrega a una realidad local y global, histórica, humana y geográficamente plural, híbrida, compleja, desigual y diversa. Para ello he situado en un marco feminista político poscolonial una crítica al modelo del orden colonial y al extractivismo ecológico de antaño que lo acompañó en la imposición de lógicas de valores jerárquicos y patriarcales en lo que respecta a la *importancia de lo femenino como práctica de vida* y la naturaleza, y su subordinación al proyecto colonial imperialista perpetrado en nombre de lo masculino, lo universal y lo humano. Para ello, tomo como *estudio de caso* las mujeres caboverdianas y exploro el contexto geográfico, histórico y sociopolítico poscolonial que explica la *posición/lugar* de las mujeres caboverdianas tanto en la isla de Santiago, de Cabo Verde como en Madrid, capital de España.

Una síntesis :Objetivos y resultados.

En este estudio he procurado comprender las complejas hilaciones, y las continuidades del universo de los cuidados, como un trabajo completo y su entrelazado con la economía y el valor de un trabajo no remunerado, su sobrecarga sobre las mujeres, la solidaridad femenina, la responsabilidad individual y colectiva, el trabajo de parentesco, los proyectos vitales, y la (in)movilidad de mujeres pertenecientes a las clases populares en Cabo Verde y España. Los objetivos giraron en torno a problematizar la noción de *género* por un lado, la *clase*, la forma de dominación colonial y poscolonial, las alianzas de opresión del patriarcado con las formas políticas de gobierno, encarnadas en el extinto imperio colonial portugués, sobre los procesos capitalistas de extracción de mano de obra barata de los contextos territoriales coloniales, [Cabo Verde], y que en la *poscolonia* inmersa en el proceso de globalización, siguen extrayendo / desplazando o expulsando a los pueblos de sus territorios de origen. En diálogo con la enunciación de los presupuestos teóricos de la teoría feminista poscolonial, los objetivos de este trabajo procuran entender si los efectos del androcentrismo en Cabo Verde, y la histórica marginalidad de las mujeres, responden a una idea universal genérica, de la condición masculina y de la femenina, o si estas, tienen en la sociedad caboverdiana conflictos, tensiones, entre sus propias prácticas y valores.

Conclusiones.

El *giro poscolonial* para estudiar género, cuidados y migraciones aplicado a las mujeres participantes en este estudio permite ver la pluralidad de situaciones vividas sobre otras mujeres no europeas, caboverdianas que a lo largo de la historia han sido anónimas u objeto de una producción científica que produjo ‘desconocimiento’ en una suerte de *mismidad* reductora. He procurado mostrar que las mujeres participantes en este estudio en la isla de Santiago de Cabo Verde, y Madrid, España, son quienes deben responder a la exigencia de mantener la vida - ante la ausencia flagrante de los varones- que se ‘autoeximen’ de la *responsabilidad* y el *esfuerzo* de cuidar las familias que crearon. Esa fuga a la responsabilidad paternal y al compromiso con la vida doméstica y crianza de la prole, es dejada las mujeres de una manera exclusiva, que las sobrecarga y les empobrece si son madres. En consecuencia la *crisis de la familia* nuclear idealizada por una postura gubernamental en no reconocer los distintos modelos familiares coexistentes en el país y sobre todo el mayoritario que es el de las familias monomarentales tanto nucleares como mixtas y la *crisis de los cuidados* en el país, se posa en los

comportamientos patriarcales que sustentan para los hombres privilegios por sexo y por género y que no se sienten interpelados por el concepto de “Nuevas Masculinidades”, persistiendo en mantenerlos para no perder ventajas de todo tipo. A las mujeres caboverdianas, no les queda otra posibilidad de manejar *tácticas* para hacer frente a estas *estrategias masculinas de poder* y prerrogativas masculinistas perdurables en el tiempo e historia social del país. Las emplean en el mundo doméstico, en el hogar como terreno de lucha política contra este estado de anomia social muy perjudicial para ellas.

ABSTRACT

Title.

"Cape Verdean Women, Gender and Care: An ethnographic, feminist and postcolonial approach ”.

Introduction.

This dissertation work connects the study on *Care, Gender and Postcolonialism* into the analysis of care processes and their multiple overlaps with the gender category, the sexual division of labor associated with care, and is instructed by the field of *Postcolonial and Postcolonial Feminist theories* to appreciate their effects on the postcolonial present of the people, the Cape Verdean women participating in this study. For this, it was necessary to undertake an ethnographic fieldwork spread over several stays in the Republic of Cape Verde and in Madrid (Spain) between the years 2011 and 2018. The lives of the women studied relate to the processes of nation-state construction, the invisibility of their contributions, both in the colonial and post-colonial phases in Cape Verde, to a constant movement. My real discussion set down in the lives of mothers separated from their daughters and daughters who went abroad to study and they remained in Cape Verde, thinking and working to help them from afar, or those who did not migrate and embarked on routes towards personal and social progress counting on themselves and the strength of female sororities. For this, I have placed in a postcolonial feminist political framework a critique of the model of the *colonial order* and the *ecological extractivism* of the past that accompanied it in the imposition of hierarchical and patriarchal value logics regarding *the importance of the feminine as a practice of life* and nature, and its subordination to the imperialist colonial project perpetrated in the name of the masculine, the universal and the human. To do this, I take Cape Verdean women as a case study and explore the postcolonial geographical, historical and socio-political context that explains

the position / place of Cape Verdean women both on the island of Santiago, Cape Verde and in Madrid, capital of Spain.

A synthesis: Goals and results.

In this study I have tried to understand the complex threads, and the continuities of the universe of care, as a complete job and its intertwining with the economy and the value of unpaid work, its burden on women, female solidarity, individual and collective responsibility, kinship work, life projects, and the (in) mobility of women belonging to the working classes in Cape Verde and Spain. The aims revolved around problematizing the notion of *gender* on the one hand, *class*, and the form of colonial and postcolonial domination, the oppressive alliances of the patriarchy with the political forms of government, embodied in the extinct Portuguese colonial empire, and also on the capitalist processes of cheap labor extraction from the colonial territorial contexts, [Cape Verde], set down in the postcolonial country immersed in the globalization process, that continue to extract / displace or expel the peoples from their territories of origin. In a vibrant discussion with the enunciation of the theoretical presuppositions of postcolonial feminist theory, the purposes of this work are to understand whether the effects of androcentrism in Cape Verde, and the historical marginalization of women, respond to a generic universal idea of the masculine condition and of the feminine or if these, have in the Cape Verdean society conflicts, tensions, between their own practices and values.

Conclusion.

The postcolonial turn to study gender, care and migration applied to the women participating in this study allows us to see the plurality of situations experienced about other non-European, Cape Verdean women who throughout history have been anonymous or the object of a scientific production that produced 'ignorance' in a kind of reductive sameness. I have tried to show that the women participating in this study on the island of Santiago de Cabo Verde and Madrid, Spain, are the ones who must respond to the demand to maintain life - in the face of the flagrant absence of men - who '*self-excise*' responsibility and effort to take care of the families they created. This flight to parental responsibility and commitment to domestic life and raising the progeny is left to women in an exclusive way, which overloads and impoverishes them if they are mothers. Consequently, *the crisis of the nuclear family* idealized by a government stance in not recognizing the different coexisting family models in the country and especially the

majority one, which is that of single-mother families, both nuclear and mixed, and the crisis of care in the country, it rests on patriarchal behaviors that sustain privileges by sex and gender for men and that do not feel challenged by the concept of "New Masculinities", persisting in maintaining them so as not to lose advantages of all kinds. For Cape Verdean women, there is no other possibility of using *tactics* to confront these *masculine power strategies* and masculinist prerogatives enduring in time and in the social history of the country. They use them in the domestic world, in the home as a ground for political struggle against this state of *social anomie* that is very harmful to them.

Presentación

Quise escribir este estudio sobre Cuidados, Género y Poscolonialismo conducente a un trabajo de tesis doctoral que profundizara en el análisis de los procesos de *Cuidados* y sus múltiples imbricaciones con la categoría *Género* y la división sexual del trabajo a él asociado de los *cuidados*, informado por el campo de las teorías *Poscoloniales* y *Feministas Poscoloniales* y sus efectos en el presente poscolonial de personas, las mujeres caboverdianas que participan en este estudio. Para ello fue necesario emprender un trabajo de campo etnográfico repartido en varias estancias en la República de Cabo Verde y en Madrid (España) entre los años 2011 y 2018. Tuve que aprender a *leer* de una manera crítica la biblioteca colonial que Valentín Mundimbe, filósofo africano dijo que se ha venido construyendo a lo largo de los siglos de una imagen sobre “*la idea de África que impera en Occidente*”, y sus pueblos, para comprender como la matriz de la *modernidad colonial* ha sustentado y sigue sustentando los basamentos de esos saberes. Por otro lado, aprendí a deconstruir los lineamientos rígidos que propugnaban una mera oposición histórica entre *colonizadores* y *colonizados* y abrazar una mirada emancipatoria, a través de las teorías feministas, y feministas poscoloniales.

El sentido que tiene esta discusión en el marco de mi investigación es porque he seleccionado una variedad de autoras y autores que también son ese reflejo de una modernidad diversa, dispersa, diaspórica, mestiza y en proceso crítico-reflexivo sobre su *propio sujeto*. No es sino una muestra de una personalidad política y politizada propia de *Otros* subalternos, contruidos de forma ambivalente por *Occidente*, ante los procesos de *exclusión* (esclavitud, colonialismo, racismo, opresión, explotación), y de *inserción* (mestizaje, hibridismo, apropiación selectiva de valores, ideas, mercancías, tecnologías, difusión, comercio, migraciones, fusiones), y no lo es de forma *reactiva* a Occidente. Es también una alianza de saberes epistémicos que se agrupan para decir que no aceptan la subordinación y una narrativa oficial y falaz sobre los y las *subalternas*, *los las exclonizados*. Entiéndase, que es no aceptar la subordinación petrificada en el pensamiento europeo imperialista, sobre la naturaleza, ideas, filosofía, pensamiento, artes de los pueblos categorizados en una escala jerárquica de ficciones políticas y mundos, *Primer, Tercer Mundo*. Es romper con la anulación conniventemente camuflada de formas arrogantes de poder epistémico y tener “*derecho a la iniciativa y a la personalidad frente a Occidente*”, según Aimé Cesáire, poeta y político martiniqués, ideólogo del

concepto de la ‘Negritud’ que lo formuló con lucidez. Desde los saberes hegemónicos occidentales “*despolitizar las acciones e interpretaciones de los subalternos, criminalizándolas en cambio*”, (Cesáire 2010, p.159), era un sistema político de dominación rentable. Además adentrarme en esta interesante búsqueda y selección de autoras y autores privilegiando el feminismo poscolonial, es porque necesito comprender la relación transhistórica, y transnacional de la condición de las mujeres que he estudiado, en sus dimensiones locales y diaspóricas con el fin de entender el conjunto de tácticas y estrategias para quedarse o migrar por parte de mujeres caboverdianas, y producir lugares, vidas, sueños, fracasos, avances, en definitiva, experiencias vitales, nuevas subjetividades o cambios sociales.

Para mi caso concreto las vidas de la mujeres estudiadas se conectan con los procesos de construcción del Estado-nación, la invisibilización de sus contribuciones, tanto en el fase colonial y en la poscolonial en Cabo Verde, mencionado antes. Conecto igualmente sus vidas con los vínculos familiares, las conexiones comerciales y las organizaciones y actividades religiosas y culturales que ejercen en los lugares donde residen y cuando cruzan las fronteras nacionales. Cuando hablo y me acerco a las vidas de las migrantes e incluyo los relatos sobre sus descendientes viven al otro lado de las fronteras, en O., en B., o en otras islas del mismo país no me estoy refiriendo a un movimiento constante. Mi discusión concreta aterriza en esta vidas de madres separadas de sus hijas e hijas que se fueron a otros países a estudiar y ellas están en Cabo Verde, pensando y trabajando para ayudarlas desde lejos. No sólo pensar y efectuar gestos de conexión con ellas, de llamarlas por teléfono, mandarles dinero, regalos o recuerdos a una hermana emigrada que puede ser un trozo de piedra volcánica de la isla de Santiago a España y un camisón de dormir elegante, que llegó en las compras que hizo de mercancía de los EE. UU. y que revende en el populoso Mercado de Sukupira en Praia capital. Otro de los aspectos que analizo y que me sirven estas reflexiones es cómo los *imaginarios culturales* y personales de estas mujeres estudiadas ha sido y se transforma con sus conexiones y saberes entre los lugares donde viven, y los lugares donde emigran temporalmente, las rabidantes, comerciantes, y las y los descendientes o familiares se han marchado. Hay un constante trasiego y circulación e hibridación de sus actos, relaciones, pensamientos allá a donde van parte de sus familias y donde realmente discurren sus vidas. Al plantear fluidez, multiplicidad e hibridación en sus vidas no afirmo que en los lugares donde habitan y para donde emigraron y residen hoy por hoy, haya una

uniformidad y estabilidad de la cultura de la cuál son generadoras y portadoras y se mantenga inmutable allá donde se han incorporado. Por consiguiente he procurado evitar una de las actitudes criticadas de ver o estudiar la interacción entre las mujeres que emigraron a España en sus relatos como personas de origen migrante y los españoles con la expectativa de que la diferencia étnica haya sido o sea fundamental para dar forma a las relaciones sociales que desarrollaron y vivieron hasta el presente. Es una de las críticas que se hace del llamado ‘nacionalismo metodológico’ que procura constantemente fijar las categorías de *migrantes* como sujetos nacionales, las caboverdianas. Sus vidas también deben ser estudiadas como vidas *transformadas* y *transformadoras* y no ignorar el papel convertidor que las migrantes hayan podido aportar en la reestructuración de sus vidas y de mejorar sus casas, sus fuentes de ingresos, cuando entienden que el desarrollo lo pueden hacer mujeres iletradas campesinas que aprenden a utilizar máquinas de costura y emprender en una cooperativa trabajos comunitarios de artesanía, o entender que las casas mejoradas de los emigrantes retornados a la aldea se cubren de tejas y no de paja de colmo y eso les transforma e impulsa a querer y mejorar las suyas y toda su localidad.

El marco que expongo tiene también en cuenta la relación que se produjo en la excolonia portuguesa de Cabo Verde, como una comunidad de ‘poblamiento’ o ‘asentamiento’. Las razones de ese poblamiento me interesan para entender cómo las mujeres fueron sujetos posicionados en el orden patriarcal, fuesen estas europeas colonas, africanas esclavizadas, o africanas libres en relaciones de concubinaje privilegiado dentro de un orden sexual dominante masculino, pero rompedor a la vez, como el caso de las Signares de Cachéu o Senegal¹ relaciones de poder y filiación, mestizaje, poder en los intersticios de la colonia, excepciones sí, pero que sin embargo, rompen la fijeza con que les mira y convive el colonizador. Estas cuestiones incluyen y contextualizan la agencia de las mujeres y de las mujeres estudiadas con una amplia historia que las precede y de relacionar el conocimiento tanto en la historia del continente africano, y de forma específica en la de Cabo Verde, bien como su diáspora y agregarla a una realidad local y global, histórica, humana y geográficamente plural, híbrida, compleja, desigual y diversa.

¹ Conocidas como signares - el término deriva de la palabra portuguesa para señora, "Senhora" - eran las descendientes mestizas de los comerciantes europeos y mujeres Senegalesas de alto estatus. En la década de 1700, muchas de ellas habían surgido como empresarias independientes por derecho propio. La signare típica podría poseer barcos, gestionar redes comerciales, emplear a los hombres. Hablaban varios idiomas europeos, así como el idioma local, wolof. Documento históricos registran que eran conocidas por su patrocinio de músicos, sus brillantes cenas y - sobre todo - sus modas opulentas. Cfr, *Good as Gold: Fashioning Senegalese Women*. Accessible en: <https://africa.si.edu/exhibitions/current-exhibitions/good-as-gold-fashioning-senegalese-women/>

Elijo construir un marco de diálogo con todas estas tensiones, sobre la «raza», hibridismo, los discursos coloniales y poscoloniales que abordan la diferencia cultural, fenotípica, desde el feminismo poscolonial y su diversos lenguajes y la manera como se forjaron con todas sus corrientes dentro de la propia alteridad africana. Es la idea de las traducciones que reclama; *las traducciones que son desplazamientos del parentesco de los valores, de las diferencias, pero también del deseo de mostrar quienes somos, y lo que nos queremos convertir como seres humanos*, Homi Bhabha (2021). Recuerda M.^a Luisa Femenías, citando a Homi Bhabha que:

“Los discursos poscoloniales son transnacionales porque están enraizados en historias culturales específicas de desplazamiento, migración, y reacomodamiento territorial, con significación de significados [con circulación de cuidados, añadido yo], y resistencias a formas holísticas de explicación de lo social.”, (Femenías, 2010, p. 158).

He querido abarcar con esto, las complejas hilaciones, y las continuidades del universo de los cuidados, como un trabajo completo y su entrelazado con la economía y el valor de un trabajo no remunerado, su sobrecarga sobre las mujeres, la solidaridad femenina, la responsabilidad individual y colectiva, el trabajo de parentesco, los proyectos vitales, y la (in)movilidad de mujeres pertenecientes a las clases populares en Cabo Verde y España. Obviamente el *fenómeno migratorio* aparece como una de las múltiples marcas de esas trayectorias y movilidades, pero no siempre es lo que determina todas las vidas aquí relatadas. De ello daré cuenta en su justa medida a lo largo del presente texto. Lo que más me ha preocupado al elegir la lectura poscolonial de estos procesos es percibir qué identifico como *herencias de la dominación colonial* lusa en el archipiélago de Cabo Verde, y sus efectos contemporáneos en el país poscolonial, analizando dichos efectos en el período posindependencia de la nación africana y el trato que viene reservando a las mujeres como ciudadanas de un estado soberano e independiente. A estas indagaciones he querido llegar con el presente texto.

Presentación en português

Queria escrever este estudo sobre Cuidados, Género e Pós-colonialismo, conducente a um trabalho de tese de doutoramento que aprofundasse a análise dos processos de *Cuidados* e as suas múltiplas imbricações com a categoria de *Género* e a divisão sexual do trabalho de *cuidados* a ela associada, tendo como base o campo das teorias *Pós-coloniais* e *Feministas Pós-coloniais* e os seus efeitos sobre o presente pós-colonial das mulheres cabo-verdianas que participam neste estudo. Para tal, foi necessário empreender trabalho de campo etnográfico repartido por várias estadias na República de Cabo Verde e em Madrid (Espanha) entre 2011 e 2018. Tive de aprender a ler criticamente a biblioteca colonial que Valentín Mundimbe, um filósofo africano, disse ter sido construída ao longo dos séculos uma imagem fixa, "*da ideia de África que prevalece no Ocidente*", e dos seus povos, a fim de compreender como a matriz da *modernidade colonial* tem sustentado e continua a sustentar os alicerces deste conhecimento. Por outro lado, aprendi a desconstruir as linhas rígidas que advogavam uma mera oposição histórica entre *colonizadores* e *colonizados* e a abraçar um olhar emancipatório, através de teorias feministas e pós-coloniais feministas.

O propósito desta discussão no âmbito da minha investigação resulta da seleção de uma variedade de autoras e autores que são também um reflexo de uma modernidade diversificada, dispersa, diaspórica, mestiça, num processo crítico-reflexivo sobre o seu *próprio sujeito*. É apenas uma amostra de uma personalidade política e politizada própria de *Outros* subalternos, construída de forma ambivalente pelo *Ocidente*, face a processos de *exclusão* (escravatura, colonialismo, racismo, opressão, exploração), e de *inserção* (miscigenação, hibridismo, apropriação seletiva de valores, ideias, bens, tecnologias, difusão, comércio, migrações, fusões), e não de uma forma que seja reativa ao Ocidente. É também uma aliança de saberes epistémicos que se unem para dizer que não aceitam a subordinação e uma narrativa oficial e falaciosa sobre as *subalternas*, *os as ex-colonizados*. Significa não aceitar a subordinação petrificada no pensamento imperialista europeu, sobre a natureza, ideias, filosofia, pensamento, artes dos povos categorizados numa escala hierárquica de ficções políticas e mundos, Primeiro, Terceiro Mundo.

É romper com a anulação coniventemente camuflada de formas arrogantes de poder epistémico e ter "*o direito à iniciativa e personalidade face ao Ocidente*", segundo Aimé Cesáire, poeta e político da Martinica, ideólogo do conceito de "Negritude", que o

formulou com lucidez. A partir do conhecimento hegemónico ocidental, "*despolitizar as ações e interpretações dos subalternos, criminalizando-as em seu lugar*", (Cesáire 2010, p. 159), era e continua a ser, um sistema político lucrativo de dominação. Além disso, enveredei por esta interessante pesquisa e seleção de autoras e autores privilegiando o feminismo pós-colonial, porque preciso de compreender a relação transhistorica e transnacional da condição das mulheres que estudei, nas suas dimensões locais e diaspóricas, a fim de compreender o conjunto de *táticas* e estratégias para permanecer ou migrar das mulheres cabo-verdianas em este estudo, e capacidade para produzir lugares, vidas, sonhos, fracassos, avanços, em suma, experiências de vida, novas subjectividades ou mudanças sociais.

No meu caso particular, as vidas das mulheres estudadas estão ligadas aos processos de construção do Estado-nação, à invisibilização das suas contribuições, tanto na fase colonial como pós-colonial em Cabo Verde, acima mencionadas. Relaciono igualmente as suas vidas com os laços familiares, as ligações comerciais e as organizações e atividades religiosas e culturais que exercem nos locais onde residem e quando atravessam fronteiras nacionais. Quando falo e me aproximo da vida das migrantes e incluo relatos sobre os seus descendentes que vivem além-fronteiras, em O., em B., ou noutras ilhas do mesmo país, não estou a referir-me a um movimento constante. A minha discussão concreta assenta nestas vidas de mães separadas das suas filhas e, filhas que foram para outros países para estudar e que estão (as mães), em Cabo Verde, pensando e trabalhando para as ajudar de longe. Não só pensar e fazer gestos de ligação com elas, de lhes telefonar, de lhes enviar dinheiro, presentes ou lembranças a uma irmã emigrada, que pode ser um pedaço de pedra vulcânica da ilha de Santiago para Espanha e uma elegante camisa de noite, que chegou nas compras que fez de mercadorias dos E.U.A. e que revende no populoso Mercado Sukupira na capital da Praia. Outro aspecto que analiso e que me serve nestas reflexões é como os *imaginários culturais* e pessoais destas mulheres estudadas foi e é transformado pelas suas ligações e conhecimentos entre os lugares onde vivem, e os lugares onde emigram temporariamente, as revendedoras (rabidantes), comerciantes, e as e os descendentes ou parentes que partiram. Há um constante movimento e circulação e hibridização das suas acções, relações, pensamentos para onde quer que parte das suas famílias vá e para onde as suas vidas realmente acontecem. Ao propor fluidez, multiplicidade e hibridização nas suas vidas, não afirmo que nos locais onde vivem e para onde emigraram e residem atualmente, existe uma uniformidade e

estabilidade da cultura da qual são geradoras e portadoras, e que esta permanece inalterada onde quer que tenham sido incorporadas. Procurei, portanto, evitar uma das atitudes criticadas de ver ou estudar a interação entre as mulheres que emigraram para Espanha nos seus relatos como pessoas de origem migrante e os espanhóis com a expectativa de que a diferença étnica tenha sido ou seja fundamental para moldar as relações sociais que desenvolveram e viveram até ao presente. Esta é uma das críticas ao chamado "nacionalismo metodológico" que procura constantemente fixar as categorias de *migrantes* como sujeitos nacionais, as cabo-verdianas. As suas vidas devem também ser estudadas como vidas *transformadas* e *transformadoras* e não ignorar o papel de mudança que as migrantes podem ter desempenhado na reestruturação das suas vidas e na melhoria das suas casas, das suas fontes de rendimento, quando compreendem que o desenvolvimento pode ser feito por mulheres camponesas analfabetas que aprendem a usar máquinas de costura e realizam trabalhos artesanais comunitários numa cooperativa, ou quando compreendem que as casas melhoradas dos emigrantes que regressam à aldeia são cobertas com telhas e não com colmo e que isto as transforma e as leva a querer e melhorar as suas e toda a sua localidade.

O quadro que apresento também tem em conta a relação que teve lugar na antiga colónia portuguesa de Cabo Verde, como uma comunidade de 'povoamento' ou 'assentamento'. As razões para este assentamento interessam-me para compreender como as mulheres foram sujeitos posicionados na ordem patriarcal, fossem elas colonas europeias, africanas escravizadas, ou africanas livres em relações de concubinato privilegiado dentro de uma ordem sexual masculina dominante, mas ao mesmo tempo quebrando, como no caso dos Signares de Cachéu ou do Senegal², relações de poder e filiação, miscigenação, poder nos interstícios da colónia, excepções sim, mas que no entanto quebram a fixidez do modo como o o colonizador as olha e convive com elas.

Estas questões incluem e contextualizam a agência das mulheres e das mulheres estudadas com uma ampla história que as precede e de relacionar o conhecimento tanto

² Conhecidas como signares - o termo deriva da palavra portuguesa "Senhora" - eram as descendentes mestiças de comerciantes europeus e mulheres senegalesas de alto estatuto. Na década de 1700, muitas delas tinham surgido como mulheres de negócios independentes por direito próprio. A signare típica poderia possuir navios, gerir redes de comércio, empregar homens. Falavam várias línguas europeias, bem como a língua local, wolof. Documentos históricos registam que elas eram conhecidas pelo seu mecenato de músicos, pelos seus brilhantes jantares e - acima de tudo - pelas suas vestes opulentas. Cfr, Good as Gold: Fashioning Senegalese Women. Acessível em: <https://africa.si.edu/exhibitions/current-exhibitions/good-as-gold-fashioning-senegalese-women/>

com a história do continente africano, e especificamente com a de Cabo Verde, como com a sua diáspora e adicioná-la a uma realidade local e global, histórica, humana e geograficamente plural, híbrida, complexa, desigual e diversa. Decido construir um quadro de diálogo com todas estas tensões, sobre "raça", hibridismo, discursos coloniais e pós-coloniais que abordam a diferença cultural, fenotípica, a partir do feminismo pós-colonial e das suas várias linguagens e da forma como foram forjados com todas as suas correntes dentro da própria alteridade africana. É a ideia de traduções que reclama; as traduções que são deslocamentos do parentesco dos valores, de diferenças, mas também do desejo de mostrar quem somos, e o que queremos ser como seres humanos, Homi Bhabha (2021). M.^a Luisa Femenías recorda, citando Homi Bhabha que:

"Os discursos pós-coloniais são transnacionais porque estão enraizados em histórias culturais específicas de deslocação, migração, e rearranjos territorial, com significação de significados [com circulação de cuidados, acrescento eu], e resistências a formas holísticas de explicação do social", (Femenías, 2010, p. 158).

Com isto, quis abranger os complexos fios e as continuidades do universo dos cuidados, como um trabalho completo e a sua interligação com a economia e o valor de um trabalho não remunerado, a sua sobrecarga sobre as mulheres, a solidariedade feminina, a responsabilidade individual e coletiva, o trabalho de parentesco, os projetos de vida, e a (i)mobilidade das mulheres pertencentes às classes trabalhadoras em Cabo Verde e Espanha. Obviamente, o *fenómeno da migração* aparece como uma das múltiplas marcas destas trajetórias e mobilidades, mas nem sempre é o que determina todas as vidas aqui relatadas. Darei um relato justo disto no decurso deste texto. O que mais me preocupou na escolha de uma leitura pós-colonial destes processos foi perceber o que identifico como os *legados do domínio colonial português* no arquipélago de Cabo Verde, e os seus efeitos contemporâneos no país pós-colonial, analisando estes efeitos no período pós-independência da nação africana e o tratamento que foi reservado às mulheres como cidadãs de um Estado soberano e independente. Estas são as questões que procurei abordar no presente texto.

Introducción

De cara a ofrecer una mayor claridad expositiva, el texto principal de este trabajo contiene los elementos que considero centrales para el ejercicio argumentativo que hago a lo largo de su desarrollo. Las notas a pie de página son a la vez, indicaciones prácticas de la bibliografía utilizada y otras, y procuran ser complementarias, reforzando y explicando la argumentación sostenida en el cuerpo principal del texto. En este sentido, aclaro también, que cuanto a la bibliografía utilizada, se recurrió a fuentes que no tienen aún traducción al español, y que por ello, se tradujeron al castellano los títulos utilizados, para más fácil lectura y comprensión. Es decir, la traducción al castellano es la que las personas lectoras tienen en el cuerpo de texto final de la tesis. He mantenido la presentación de los testimonios en el idioma original, vertiendo al castellano para que se entienda desde la prosodia de la lengua española. Así dicho, el bagaje de información sociolingüística, emotiva y dialectal, permite que las personas lectoras comprendan los mensajes que les van dirigidos de este documento en lengua castellana. Esta posición la asumo, partiendo de mi fuerte propensión y vivencia personal como ciudadano afroportugués, euroafricano, cuya trayectoria personal y académica ha estado muy influida por una formación y entrenamiento como antropólogo social, en la tradición de la antropología portuguesa que a su vez ha tenido principalmente una fuerte impronta de las escuelas teóricas anglosajona y específicamente inglesa y norteamericanas. He trabajado igualmente con varios idiomas presentes en los textos y en el trabajo de campo conducente a esta tesis. El portugués como lengua materna, la Lengua Caboverdiana, como lengua presente y {secreta} de los afectos en la casa familiar, no bien vista fuera de ese ámbito, al no ser *lengua de prestigio*, y el francés y el inglés y ya de adulto, de las lenguas españolas, el castellano, como ‘lenguas de trabajo’ en la cuales fui afianzando mi formación académica y personal.

Gran parte de las referencias bibliográficas las encontré y las había recopilado en inglés a lo largo de estos largos años de estudio para esta tesis. Procuré igualmente con el habla de los y las personas entrevistadas, una adaptación comprensiva al habla local y sus matices expresivos, grados de precisión, giros prosódicos, que ayudan a comprender la matriz de pensamiento y representaciones discursivas obtenidas. He procurado explicar en distintos apartados la propuesta de trabajo que aquí desarrollo, del siguiente modo:

En esta sección, *Introducción*, presento los argumentos de esta tesis doctoral sobre las *permanencias* fundacionales en la historia de la colonización de este territorio-archipiélago africano que relegaron a un plano de invisibilidad el elemento femenino, por oposición binaria al masculino, o si no, a una posición subalterna y lógica *colonial extractivista* en todas sus dimensiones. Mi propósito es el de situar en un marco feminista político poscolonial una crítica al modelo del orden colonial y al extractivismo ecológico de antaño que lo acompañó en la imposición de lógicas de valores jerárquicos y patriarcales en lo que respecta la *importancia de lo femenino como práctica de vida* y la naturaleza, y su subordinación al proyecto colonial imperialista perpetrado en nombre de lo masculino, lo universal y lo humano. Este último niega la idea de cooperación, interdependencia, cuidados, en definitiva, la subsistencia de la vida social. Para ello, tomo como estudio de caso las mujeres caboverdianas y exploro el contexto geográfico, histórico y sociopolítico poscolonial que explica la *posición/lugar* de las mujeres caboverdianas tanto en la isla de Santiago, de Cabo Verde como en Madrid, capital de España.

El presente texto tiene la siguiente estructura formal. Está constituido por 7 capítulos que ofrecen una reflexión etnográfica que ha sido informada por una pluralidad de voces, y campos de saberes para permitir una construcción de un relato que quise que fuese un reflejo de muchos saberes colectivos. El primer Capítulo denominado *Teórico* hace una revisión de la literatura sobre Cuidados, Género y Poscolonialismo, centrándose particularmente en la discusión de las teorías feministas y de las teorías feministas poscoloniales, para mostrar la relación de los cuidados con las teorías económicas, políticas, de clase, género y *raza* en el mundo contemporáneo, prestando atención al pasado, el orden colonial y al presente, el mundo poscolonial. Repasa también los enfoques vigentes sobre los campos migratorios, que afectan a la movilidad, género de las mujeres caboverdianas. En el Capítulo II, *Metodológico*, se explicita las posiciones epistemológicas de partida y el diseño de la investigación etnográfica, el foco y justificación de la presente tesis. El siguiente Capítulo III, *Histórico*, discurre sobre el archivo histórico sobre el país africano independiente de Cabo Verde, pero ahonda en el poder de la producción de la Historia sobre la ex colonia de Portugal. Sobre lo que se ha omitido, sobre lo que se ha registrado, sobre lo que se recuerda. Y aquí la historia de las mujeres de Cabo Verde, nos revela los silencios de las narrativas históricas sobre las injusticias del poder cometidas sobre las mujeres caboverdianas, por ejemplo en el reparto

y acceso a la propiedad de la tierra. Veremos que el poder funciona en la producción de la historia, como nos lo recuerda el antropólogo Michel-Rolph Trouillot. El Capítulo IV, *Familias, Parentesco y Estrategias Económicas*, se corresponde con una Segunda Parte de la tesis, la parte de la Etnografía, donde se trata de explicar las complejas relaciones entre el parentesco, las familias de corte monomarental y matrifocal y sus estrategias y tácticas para seguir haciendo y siendo familias en contextos de una perseverante supervivencia. Veremos que pese a todo, las rutas hacia la prosperidad y el éxito personal están ancladas en el esfuerzo y responsabilidad de las mujeres que encontré en la isla de Santiago, Cabo Verde. El Capítulo V, *La dimensión colectiva de los cuidados: reciprocidad y solidaridad*, ahonda en las teorías antropológicas del don, y de la deuda moral y la reciprocidad, para mostrar a través de la vida de las mujeres de este estudio la fuerza de sus arreglos y valores morales que les dan sostenimiento. Pactos y entreayuda para conjurar el hambre, de triste recuerdo en las vidas de los y las caboverdianas. El Capítulo VI, *Historias Migratorias: jerarquías de género*, nos acerca a las voces de dos mujeres emigradas hace más de 30 años de las islas de Cabo Verde, y son las voces que hablan de los sistemas migratorios ligados al reclutamiento de mujeres para el servicio doméstico, mostrando su profunda ligazón con la historia del Colonialismo, y la explotación de la fuerza de trabajo esclava y doméstica y en el presente, de un ejército de empleadas domésticas que se emplean según un orden y mandato de género, que divide, el trabajo de los cuidados a través del sexo y el género, pero también las variables ‘raza’, fenotipo, clase social, o capital educacional entre muchas otras. El último Capítulo VII, *Conclusiones*, es el corolario de una lectura muy informada por el paradigma poscolonial que apela a un escrito reflexivo que trascienda visiones dicotómicas fijas sobre las categorías binarias de colonizadores/colonizados, excolonizados/excolonizadores, para mostrar continuidades, problemas no solucionados que afectan a la vida y a la posición que las mujeres de este estudio ocupan, pero que muestran la agencia de las mujeres para emprender caminos de mudanza. No se trata de afirmar de lo que son capaces de hacer, no, es todo lo contrario justamente, es mostrar la fuerza de las convicciones humanas, femeninas, que ha permitido y permitirá resistir y dar batalla a las normas y condiciones opresivas y patriarcales, que se les impuso por ser y nacer como Mujeres.

CAPÍTULO I. TEÓRICO. Cuidados, género y poscolonialismo

Revisión de la literatura: Cuidados, Género y Poscolonialismo. Aportes desde las teorías feministas y del el feminismo poscolonial. El estado de arte.

“Las colonias producen la cultura, mientras que los centros metropolitanos producen discursos intelectuales que interpretan la producción cultural y colonial y se reinscriben a sí mismos como el único locus de enunciación.” Walter D. Mignolo, (2005).

En este Capítulo I me propongo a explicar el marco analítico utilizado, y procedo a exponer la selección de los conceptos interconectados, las categorías, las variables, las hipótesis, las creencias, valores, proposiciones, suposiciones, hipótesis y principios que he estimado que son los más importantes e informativos y los que no lo son, procurando detallar las fuentes consultadas, las unidades de análisis y las técnicas de recolección de datos empleadas, y el proceso de investigación y escritura de esta tesis. Claramente me propongo estudiar las prácticas sociales, vinculadas a los cuidados, el género, su intersección con la clase, el género y la ‘raza’ desde una perspectiva poscolonial y feminista, que entiendo que no es de partida, una corriente dominante discursiva en la producción académica nacional. Considero que es necesario referirnos a las acciones de cuidados, dentro del marco teórico de la *circulación de los cuidados*, (Baldassar, Merla 2014), como una teoría explicativa que añade complementariedad a un proceso asimétrico de relaciones familiares y la forma como el *acto de cuidar y ser cuidado* varia en un espacio temporal con distintos flujos. Igualmente me identifico con las contribuciones de Olwig (2014), y Ariza (2014), sobre los *circuitos de cuidados generizados* y de los efectos sobre los miembros de las familias migrantes. Son igualmente inspiradores los trabajos sobre la idea de ‘dispersión familiar’ de la antropóloga Catie Coe (2014), pero también el de Caroline Bretel (2009), debate que brinda un enfoque que teoriza la migración en la antropología, y explica la construcción de las redes de solidaridad, las identidades y comunidades en la era de los *global escapes*. Fernando Barbosa y, Almudena Cortés, (2013), mostraron distintos efectos en un estudio de campo en Cabo Verde, como *las remesas inversas*, y *el circuito de los afectos y asistencia de personas no migrantes hacia sus hijas emigradas*, se producía dentro de un orden de género y un esfuerzo basado en la responsabilidad de vínculos asumidos entre madres e hijas. Los estudios de Singh, &

Cabraal (2014), son otro interesante acercamiento a estas formas de solidaridad y sentido de ayuda en la práctica cotidiana de familias indias y sus descendientes emigrados a Australia. En consecuencia, incorporar los trabajos con un enfoque feminista que reconocen a los *cuidados* como un hecho social total y que tienen una dimensión económica importante (Muñoz 2016, Bryson 2007, Tobío et al., 2010), y comportan el uso de recursos materiales e inmateriales que se anclan en el trabajo femenino que da sostén a las más básicas necesidades humanas, es primordial. Por último, añadir una mirada africanista sobre la experiencia migratoria en África (Amin, 1995, Aderanti Adepoujou 1995, Bisilliat 1996, Oso & Catarino 1996, Doumit El Khoury et al. 1996, Pilon 1996), para entender el papel de las mujeres *jefas de familia monomarentales y matrifocales* en Cabo Verde, que basan su ética del cuidado en un estrategia de proveer seguridad alimentaria, afectiva, material, inmaterial a sus descendientes y grupos domésticos, en prácticas de parentesco basadas en la filiación y en la afinidad (Schneider 1984), y el enfoque feminista sobre seguridad o protección social humana explicitados en el trabajo de Fiona Robinson (2011) y de Joan Tronto (1994) que abordan los aspectos morales y éticos de los cuidados.

Marco teórico del enfoque de la circulación de cuidados: breve apunte

Esta sección “*Marco teórico del enfoque de la circulación de cuidados: breve apunte*”, sitúa el enfoque teórico para mostrar flujos asimétricos y recíprocos de los cuidados ubicados en los sistemas de parentesco y las *economías morales del cuidado* (Baldassar, y Merla, 2014). El mérito del enfoque de la circulación de cuidados es compendiar las desigualdades y las asimetrías que operan en un contexto transnacional: la políticas migratorias restrictivas, el género, las generaciones y la etnicidad. Los factores macro que pueden influir sobre el cuidado transnacional y las familias es el acceso a las tecnologías de la comunicación, los visados de viajes, y los seguros médicos, los modelos de integración y políticas migratorias y la provisión de servicios de empleo, y la provisión estatal de cuidados a las familias. Las redes de circulación de cuidados que tienen en objetos materiales una expresión de entreayuda pone en evidencia el juego entre parentesco, género y personas, (Weiner 1983, citado por Tsing, y Yanagisako, 1983 p. 514). Lo que distingue este enfoque de la *circulación de cuidados*, de la literatura de las cadenas globales de cuidados Hochschild, (2000 y 2005), Parreñas (2001b, 2005b), Yeates, (2009, 2004), que problematizaba la mercantilización política de la economía de

los cuidados entre el Sur y el Norte globales, eran los flujos de mujeres *Otras*, no europeas reclutadas para el servicio doméstico en las ricas urbes occidentales. La visión distinta y complementaria de *la teoría de la circulación de cuidados* es que pone el énfasis en los flujos asimétricos y recíprocos de los cuidados ubicados en los sistemas de parentesco y las *economías morales del cuidado* (Baldassar, y Merla, 2014). Rompe con la idea normativa del recipiente familiar en origen que espera que llegue del extranjero la remesa monetaria o paquetes con bienes, objetos, o tecnología informática, para formular la idea de que aquel que migró para fuera del país ‘también es un receptor de cuidados’, que pueden variar de intensidad o del grupo doméstico de referencia, familiar nuclear o familia extensa y ese hecho social define a su vez la *membresía* de cada uno en la familia. Siguiendo a las autoras definen la *circulación de los cuidados* como:

“La circulación del cuidado puede ser definida como el intercambio, recíproco, multidireccional y asimétrico del cuidado que fluctúa durante el ciclo de vida dentro de las redes de familias transnacionales sujetas a los contextos políticos, económicos, culturales y sociales tanto de los países emisores como los países receptores” Baldassar, y Merla (Baldassar y Merla, 2014, p. 26).

Los estudios de la académica ecuatoriana Gioconda Herrera, (2010), especialista en estudios de Género y Migración /FLACSO. identificaban un circuito amplio de abuelas y nietas que habían quedado en el país y se cuidaban entre ellas, borrando los límites de quien recibe o da el cuidado.

Cuidados, acumulación y capitalismo: la erosión de lo femenino.

Es importante que podamos conocer y conectar cual ha sido de forma concreta “la extensión del poder político de las mujeres en la colonización” (Gautier, 2005, p. 718), la *agencia femenina* fue negada o tergiversada o escrita en documentos escritos por europeos llenos de prejuicios, como nos indica la historiadora francesa arriba citada. Tanto en las Américas, como en África, el poder político dual fue siendo retirado a las mujeres allá donde el existía antes de la llegada de los europeos, pero sin fantasías igualmente, en otros el poder patriarcal se unió en extrañas alianzas entre colonizadores o colonizados, notables y “ancianos”, separando las esferas femenina de la masculina, “inventando” tradiciones religiosas o morales, sin que esto por otro lado, diera lugar a una oposición entre aquellos en otros asuntos, devaluando las capacidades femeninas o su trabajo e inculcándoles valores enseñados de higiene doméstica y domesticidad.

Los cuidados se van a insertar en estas lógicas monetarizadas de acumulación primitiva del capitalismo. Es decir, al haberse amparado los proyectos coloniales imperiales, en las estructuras patriarcales existentes las reforzó, (Gautier, 2005), dotándole de procesos de dominación que operaron en los planos psicológico (la supuesta inferioridad femenina, o la culpabilidad de una maternidad fallida), o en el plano político (ausencia de derechos civiles, políticos o control sobre la sexualidad o la reproducción biológica), dividiendo, o reforzando las diferencias entre colonizadores y colonizados, pero ahondando los mecanismos de sometimiento allá donde fue posible hacerlo, las colonias, lejos de un cierto ‘poder cotidiano’ de las mujeres blancas ganado en Europa en el seno familiar y del hogar, y “que al ser la mayor parte de los colonos hombres, solteros, misóginos por vocación o institución, [...], habían rehuido de lo doméstico que se había vuelto demasiado agobiante” (Gautier, 2005, p. 722).

Pero ¿cómo ha ganado el capitalismo su primacía sobre los cuidados como institución? Anne McClintock (1995), sugiere con sutileza que la asociación del cerebro con los hombres, y el cuerpo con las mujeres y en este caso, el cuerpo con las personas no blancas (*people of colour* / personas de color), es un ‘elemento de género’, histórico ejercido y escudado en un sistema de ‘sexo-género’ resistente al cambio de imágenes e imaginarios que reifican y cosifican los cuerpos femeninos, unos más que otros , a través de ejes de raza, género y clase, (Bateman, 2019)³. En esta inicial desigualdad de valor atribuido a las mujeres se fundan los estigmas coloniales y poscoloniales visibles aún hoy en gran medida en lo que se refiere a las ‘clases cuidadoras’ en la esfera del hogar e íntima de las familias compuestas por mujeres migrantes internacionales.

Las teorías poscoloniales han sido consecuentes en mostrar que el colonialismo y la historia de los imperios coloniales europeos no ha sido, mera historia, sus herencias políticas, económicas, psicológicas, pese que hayan podido dejar de ser ‘gestoras’ de territorios lejanos de las metrópolis europeas, resisten y reaparecen bajo formas de imperialismo cultural, de neocolonialismos de todo tipo, de mezcla, atracción y repulsión, control político de movimientos migratorios, cambios demográficos y climáticos, intereses que marcan las agendas internacionales de muchos países occidentales. Esas naciones otrora colonizadas siguen proveyendo mano de obra barata vía la migración internacional, permitiendo que las antiguas potencias coloniales exporten sus productos

³ Bateman, Victoria (2019), “The Sex factor: how women made the West rich”. Polity Books, London.

y patrones de consumo, o participen en el expolio con consecuencias medioambientales nefastas para muchas de las poblaciones estantes. Pero las teorías poscoloniales fueron también contestadas por algunas corrientes del feminismo occidental, acusadas de sobreestimar la homogeneidad del feminismo occidental en su deriva individualista, es el caso de las académicas feministas británicas Claire Chambers, y Susan Watkins (2012) o la filósofa política feminista liberal, Susan Moller Okin que en sus trabajos cuestionó la opacidad de la relación entre género y cultura. Sus influyentes escritos dieron sostén a una crítica al multiculturalismo y a la defensa de ciertos grupos culturales sobre aspectos ‘diferenciales’ de las culturas. Moller Okin, (2000) sostenía que las distintas esferas de la intimidad (la personal, sexual, la vida reproductiva), son el epicentro de las prácticas y roles culturales. Así los defensores de las especificidades culturales grupales no valoraban en sus posturas los análisis de las diferencias existentes entre los miembros de un mismo grupo, prestando como se dijo muy poca atención a la esfera privada. No haré eco aquí de las conocidas críticas que se vertieron por su falta de empatía con las mujeres Otras, racializadas, negándoles *agencia*, esencializándolas al atacar otro esencialismo masculinista culturalista y avanzando un planteamiento que las feministas *Black* inscriben como feminismo blanco, racional, libre y occidental. Los escritos de Susan Moller Okin, tuvieron en el panorama académico español un reflejo en la línea crítica de lo que Nancy Fraser llamó (multiculturalismo crítico), son los trabajos de las académicas feministas españolas como Celia Amorós (2002, 2010, 2012), Rosa Cobo (1999), o Amelia Valcárcel (2002) con distintos matices, destaco por ejemplo, el de la académica feminista Celia Amorós que problematiza el multiculturalismo y el concepto de cultura, como “un monismo hermenéutico de significado”, (Amorós, 2010, p. 223), porque defendería la idea peligrosa para las mujeres y el feminismo que solo los miembros de un determinado grupo cultural detendrían las claves de la interpretación ‘especializada’ de la cultura en cuestión. Su crítica está informada por la lectura de Virginia Maquieira, antropóloga social feminista española ya citada, para argumentar sobre la capacidad de los seres humanos en ser productores y portadores de cultura(s), pero también capaces de revisarlas y ajustarlas a contextos cambiantes y no homogéneos.

“Se producen constantemente hibridaciones, préstamos, apropiaciones selectivas, de ciertos elementos de las culturas tanto hegemónicas como no hegemónicas junto con el rechazo colectivo de otros. Nunca tiene lugar ni la total asimilación, ni la total destrucción de una cultura por otra: también las culturas hegemónicas son siempre en alguna medida penetradas, por las que no lo son. Los seres humanos no se limitan a ser agentes de la reproducción sociocultural: lo son también de la revisión de códigos culturales”, (Amorós, 2010, p. 224).

Según Virginia Maquieira D'Angelo, (2003), el culturalismo, como corriente teórica de la antropología, puede incurrir en efectos “manipuladores” de lo que interpretamos antropológicamente como Cultura, término hiperdinámico y que es recurrentemente utilizado por y en las distintas disputas políticas en el mundo actual, al albur de los momentos históricos para justificar la inclusión o la exclusión de grupos, personas o etnicidades. Lo que sabiamente Virginia Maquieira rescata es la advertencia a la injusticia que se comete contra las mujeres o grupos históricos marginalizados cuando se legitiman relaciones sociales asimétricas de poder y se ampara su justificación en el relativismo cultural desculpabilizado. Lo importante de la crítica antropológica de Maquieira es saber que vivimos en un mundo sin equidad y profundamente desigual y que el marco de referencia que tenemos para elevar la voz, y nuestra agencia, individual o colectiva, contra las injusticias sociales, tiene en el concepto de universalidad de valores, la posibilidad de frenar las sucesivas y crecientes exclusiones en la medida que crece pareja la desigualdad entre países, regiones, fronteras, movilidades, entre los pueblos.

En definitiva, la crítica advierte de que el multiculturalismo tal como ha interpretado el concepto de cultura “nos hizo pasar, paradójicamente, del determinismo biológico al determinismo cultural” (Amorós, 2010, p. 224), y que lo importante es construir una cultura de razones, basada en una constante interpelación intercultural y que debería ir de la mano con la construcción de una ‘cultura feminista’, (Amorós, 2010). El debate no está del todo cerrado sobre los límites del multiculturalismo e incluso de lo que vino después con las teorías poscoloniales. Chris Weedon, es profesora en la Universidad de Cardiff, e investiga sobre teorías culturales feministas, raza y clase, su trabajo deconstruye la noción de que las mujeres y los hombres están vinculados a su biología; su labor, tanto aquí como en otros lugares, depende del razonamiento de que nuestros géneros son constructos culturales. En el año de 1995, escribió el libro en coautoría con Glen Jordan, titulado, *Cultural Politics: Class, Gender, Race and the Postmodern World* (1995), donde argumentaban que, estas divisiones no son inocuas y que a menudo se hacen a lo largo de ejes de la desigualdad: ‘Muy a menudo, las divisiones sociales son reflejos de la desigualdad social, es decir, diferencias de riqueza, poder y / o estatus’ (Jordan y, Weedon, 1995, p. 47). Aunque muchos sociólogos y todos los deterministas económicos tienden a olvidar este punto, las relaciones de desigualdad están estrechamente vinculadas a cuestiones de cultura. La interrelación entre cultura y política

se hace evidente en el título del artículo de 1995, y es central para este examen de cómo funciona el poder en la clase, relaciones de género y raza. Weedon de origen alemán, escribió en su artículo del año 2002, “*Key Issues in Postcolonial Feminism: A Western Perspective*”, [*Cuestiones clave en el feminismo poscolonial: una perspectiva occidental*]:

“Durante mucho tiempo, el feminismo blanco occidental dominante prestó poca atención a la cuestión de la raza. El racismo se consideraba secundario al patriarcado y, en el mejor de los casos, al problema de las mujeres no blancas. Muchas mujeres blancas tomaron una posición liberal, daltónica, que afirmaba no ver diferencia o actuar en consecuencia. Se necesitó una lucha larga y dura de las mujeres negras para incluir el racismo en la agenda feminista.” (Weedon, 2002, p. 47).

Weedon recuerda que, en las últimas décadas, la cuestión de la *blancura* o la *blanquitud* [*whiteness*] ha ganado visibilidad en los debates feministas sobre la raza y continúa siendo un tema organizador y fundacional en los feminismos negros, africanos, asiáticos y en el feminismo poscolonial (véase, por ejemplo, Mohanram 1999):

“Reconocer la naturaleza racializada de la blancura y el privilegio que conlleva ha resultado difícil para las mujeres blancas, provocando respuestas como la desactivación de la culpa en lugar de estrategias positivas que implicarían la renuncia al privilegio”, (Weedon, 2002, p. 44).

Debido a que el racismo como ideología política cuando dotada de poder discrecional y capacidad para modelar decisiones políticas de gobierno está tan establecido en las sociedades occidentales - reemergiendo de forma insidiosa al mínimo recrudecimiento de las cíclicas crisis económicas y políticas- con frecuencia se adoptan formas no conscientes e institucionalizadas de racismo, en consecuencia, las estrategias feministas antirracistas requieren un trabajo individual y personal de deconstruir ‘desracializar’, de supuestos, prejuicios y prácticas a menudo no reconocidas. Significa como remarca Weedon, “aceptar la naturaleza contradictoria de la subjetividad, incluida la complicidad a menudo oculta de las mujeres individuales con la opresión o la perpetuación de las prácticas opresivas”, (2002, pp. 47-48). Como la poetisa-escritora, negro-americana, madre, lesbiana Audre Lorde, sugirió en su ensayo ‘*Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference*’ [*Edad, raza, clase y sexo: Mujeres redefiniendo la diferencia*] (1984a).

“El reconocimiento positivo de la diferencia y la diversidad, tan necesario para el avance político, requiere la voluntad de reconocer los privilegios que provienen de las relaciones de poder estructurales dentro de las cuales se ubican los individuos.” [citado por Weedon, 2010, p. 48).

El impacto del feminismo negro y del feminismo poscolonial en las ‘feministas occidentales’, propició la toma de conciencia que algunas de ellas reconociesen sus propios privilegios intelectuales y materiales, para ello han procurado descentrar la mirada occidental, exotista y no tomar “*occidente como el punto de partida de la(s) investigaciones*” (Weedon, 2010). Allison Mary Jaggar, una de las pioneras en introducir las preocupaciones feministas en la filosofía, y según la *Enciclopedia Stanford de Filosofía* la persona que puso de manifiesto cómo las instituciones y políticas globales interactúan con las prácticas locales para crear ciclos de vulnerabilidad y explotación de género, puso de manifiesto en su artículo “*Globalizing Feminist Ethics*” (2000), que no deja de ser una cuestión muy dificultosa para las feministas occidentales ajenas a ciertas ‘*prácticas culturales*’ que la mutilación genital femenina, o los elevados niveles de violencia machista contra las mujeres entre los grupos indígenas en el mundo persistan, pero al mismo tiempo sugiere que las feministas occidentales deben dirigir su foco de atención reexaminando su agenda de prioridades, para centrarse en los efectos generizados de la pobreza, de la guerra, incluyendo el turismo sexual y las cadenas internacionales/globales de cuidados “*care chains*”, a través de las cuáles muchas mujeres del llamado Tercer Mundo dejan sus familias atrás para cuidar a los hijos e hijas de otros, adultos enfermos y gente mayor, en el Occidente rico.

En los finales de los años setenta e inicio de los ochenta, el surgimiento de un conjunto notable de obras escritas por investigadoras feministas sobre los cuidados tuvo como principal preocupación, el trabajo no remunerado realizado por las mujeres dentro de la familia. Al ser un cometido asumido exclusivamente por las mujeres, y de una manera particular en Occidente, empezó por ser visto como una carga pesada. Voces críticas de activistas feministas en los países del norte de Europa, Suecia, Reino Unido, señalaron, por ejemplo, que la responsabilidad del cuidado de los niños impedía a las mujeres seguir carreras fuera del hogar. Fueron varios los señalamientos hechos por activistas feministas sobre la obligación de “cuidar a sus hijos, a sus parientes ancianos o enfermos y, y por supuesto, a sus esposos” (Fine, 2015, p. 3). Obras de la sociología del trabajo doméstico informadas por un método y teoría feminista llegaron a equiparar “los cuidados con los deberes domésticos de las mujeres casadas tal como el cuidado de ancianos y niños con discapacidades” (Fine 2015, p. 3, citando a Land [1978]). En el año de 1983, Hilary Graham, socióloga británica y académica de política social, especializada en salud pública, profesora de ciencias de la salud en la Universidad de York, acuñó la

descripción merecidamente famosa como el "*trabajo de amor*" proporcionado en el hogar, informalmente, por parientes femeninos no remunerados y reconocidos de los destinatarios. Desde el inicio de su formulación esta definición restrictiva de los cuidados encontrará una fuerte oposición, que son fruto de los estudios en políticas sociales, y que muestran cómo los cuidados no se ciñen exclusivamente al hogar-familia, ni se orientan sólo a la crianza o al cuidado de las personas adultas sanas de la unidad familiar, o los ancianos si presentes, en el hogar familiar, (Carrasquer, 2012, p. 97).

Había abordado ya, la proposición hecha a partir de la escuela teórica del feminismo socialista, con la académica estadounidense Nancy Fraser, sobre la idea de que una sociedad buena es aquella que debería colocar el cuidado en su centro, es decir en el centro de la vida, abogando por la categoría y modelo de cuidadores universales, permitiendo así que toda la ciudadanía a ella perteneciente, pueda y sea capaz de ganarse un sueldo y cuidar a la vez que participa en las actividades tanto comunitarias y políticas de su sociedad. Como dijo, este modelo no obliga a las mujeres a adaptarse a patrones masculinos preexistentes, sino que "*convertiría los actuales patrones de vida de las mujeres como la norma para todos*", (Fraser, 2000, p. 25). Esta premisa es según el punto de vista de muchas feministas lo deseable, el *reconocimiento* de que las tareas que sostienen la vida y que la catedrática de Sociología en la Facultad de Ciencias Económicas de Zaragoza, España, María Ángeles Durán, llamó en su reciente obra "*La riqueza invisible del cuidado*", 2018, justamente para poner de manifiesto sus aspectos sociales y económicos profundos y anclar su estudio en procesos coercitivos históricos que asignados a las mujeres deben ser cuestionados, y reconocidos en todas las esferas de la vida.

Formulé al inicio de este apartado la cuestión *¿cómo ganó el capitalismo su primacía sobre los cuidados como institución?* Uno de los primeros aspectos que aborda nuestra autora, en el capítulo III "*La riqueza del cuidado. Un visión macroeconómica*", (2018), es sobre el concepto de improductividad, tratado en su día por uno de los padres fundadores de ciencia económica moderna, Adam Smith, cuando se refirió a la producción de servicios, hecho que fue mucho más allá de lo esperado por su autor, "*afectando al descrédito del trabajo de las mujeres en mayor medida que al de los hombres; su ejemplo más citado es el del sirviente*" (Durán, 2018, p. 184). Tenemos ya una clara advertencia sobre la suerte que correría el trabajo no remunerado de las mujeres y las prescripciones hechas por los heraldos de la *no-economía* del cuidado, como señala

la profesora Durán, Adam Smith, o el enciclopedista galo François Quesnay (Ibidem: 185).

En su análisis (Durán, 2018), muestra cómo se mide la producción de los hogares, las labores domésticas, su volumen, pero la necesidad principal de medir el tiempo. El tiempo dedicado a las labores domésticas o del cuidado del hogar y sus miembros nos revela la verdadera dimensión de la invisible riqueza que contiene y produce. No son, como bien explica, la cantidad de servicios producidos porque la mejora del utillaje doméstico, los electrodomésticos incidieron en la productividad, la verdadera razón - por lo menos para el caso de España - que analiza es, la reducción del número de hijos por hogares, (Durán, 2018, p. 187). Señala a continuación, que “*a largo plazo significa un aumento proporcional de la necesidad de cuidado para personas mayores y dependientes*” (Durán, 2018, p. 187). Como nos explica, el cuidado es el principal de los recursos no monetarizado de los hogares, y se les obtiene sin que medie “intercambio dinerario”, siendo los proveedores de aquellos, otros miembros del hogar.

Se perfilan ‘redes de relaciones sociales’ basadas en el parentesco, la consanguinidad. Las familias que tienen que decidir quién cuida a los miembros más jóvenes y los más dependientes, o mayores del núcleo familiar. Ora bien, este aspecto me permite aventurar una hipótesis explicativa informada en la teoría política feminista sobre como el sistema capitalista se ‘adueña’ de la institución del cuidado. Kathleen Lynch, es profesora de titular en Estudios sobre Equidad y Justicia Social, en la Universidad de Dublín, Irlanda. Académica, activista y teórica de los cuidados, su innovador trabajo introduce un nuevo enfoque sobre las tres dimensiones de la justicia discutidas por Nancy Fraser, a saber: la económica, la cultural y la política. La profesora Lynch, argumenta introduciendo una cuarta dimensión, la *dimensión relacional*, la que involucra las relaciones de afectos, donde el amor, cuidar y la solidaridad se asientan, (2014)

“Las realidades relacionales de la crianza constituyen un sitio discreto de práctica social dentro y a través del cual se crean las desigualdades. Los mundos afectivos de amor, cuidado y solidaridad son, por lo tanto, sitios de importancia política que deben examinarse por derecho propio, al tiempo que se reconoce su interrelación con los sistemas económicos, políticos y culturales.” Baker, Lynch, Cantillon y Walsh (2009), citado por (Lynch, 2014, p.1).

Partiendo de la idea de que cuidar, el acto de cuidar y de mantener relaciones de afectos, amor y cuidados implica un trabajo que a veces es placentero y otras veces es una gravosa carga en la obra "*Amor, cuidado y solidaridad: qué es y qué no es*

mercantizable", en (Lynch et al., 2009). Para exponerlo hacen la distinción entre el trabajo de cuidar [*care work*], que corresponde a la idea de un trabajo/empleo pagado, y el 'trabajo por amor' [*love labour*], el que se hace e involucra relaciones directas que no se pueden comprar, "uno puede pagar a alguien que cuide de sus hijos/hijas, pero no para quererles como si suyos se tratara, aunque uno/a espera que tal hecho pudiera ocurrir" (Bryson 2016, p. 217). Las autoras (Lynch y Walsh, 2009), hablan de que *ese trabajo por amor* requiere una voluntad activa y subjetiva y no una mera declaración de intenciones, si es que se espera que perdure en el tiempo. Tienen el cuidado de advertir que es imposible forzar a alguien a vivir juntos y a quererse, pero contraargumentan diciendo que "las sociedades pueden y deberían organizarse con el fin de promover y apoyar el desarrollo de prácticas y relaciones basadas en el amor y los afectos porque añaden Como el amor, el cuidado y la solidaridad implican trabajo, afectivo, las desigualdades también se producen cuando las cargas y los beneficios de estas formas de trabajo se distribuyen de manera desigual (Lynch y Walsh, 2009, p. 1).

"Ya sea que las personas se suscriban a normas centradas en la solidaridad o no, su propia existencia depende de la promulgación exitosa de tales normas. Ningún ser humano, por rico o poderoso que sea, puede sobrevivir desde el nacimiento sin cuidado y atención; muchos morirían en diferentes momentos de su vida, si estuvieran gravemente enfermos o en un accidente, sin cuidado." Lynch (2009, p.1).

Por lo tanto, el argumento esgrimido por esta autora feminista es el asegurar que el *trabajo por amor* [*love labour*], es recompensado y distribuido equitativamente, y no ignorado y explotado como una "extensión natural de la feminidad", (Bryson, 2016, p. 265). Valerie Bryson es una politóloga británica, profesora emérita, ha publicado extensamente sobre teoría y política feminista, gobernanza y democracia. La profesora Bryson postula que la visión sobre el amor y el cuidado como bases necesarias de las sociedades humanas y que actualmente implican una distribución muy desigual y no equitativa de los beneficios y las cargas del trabajo de cuidados entre mujeres y hombres está ahora a la vanguardia de muchos análisis socialistas (Bryson, 2016, p. 265). Añade que hay un mayor reconocimiento por parte de la academia que las mujeres tienen existencias fracturadas por ejes de etnicidad y clase, y que la calidad vivencial de las experiencias de cuidar, no son las mismas para una mujer bien remunerada, aunque trabaje mucho, do que una mujer migrante transnacional que viene a cuidar, dejando su país y trasladándose al norte rico por un escueto sueldo, (Bryson 2016). De forma

creciente también se consolida un conjunto de trabajos científicos emprendidos por académicas feministas que ponen su atención en las dimensiones temporales de los cuidados y las responsabilidades que conllevan, la ya citada (Bryson, 2009), Barbara Adam, y Groves, C. (2007), que llaman la atención para la dimensión del tiempo en las economías capitalistas del mercado. Es decir, no es la misma concepción ni valoración de esta dimensión tan importante, que requiere un tiempo de calidad para cuidar a alguien. Es Barbara Adam quien de forma aguda nos lo recuerda:

“Los humanos tienen una relación muy compleja con el tiempo, y hoy en día la lógica dominante de “el tiempo es dinero” de la economía capitalista, que ve el tiempo como un recurso escaso que se puede cuantificar, poseer, administrar, calcular, está en desacuerdo con los ritmos temporales involucrados en relaciones de cuidado, que son mucho más fluidas, abiertas y orientadas a procesos.” (Bryson, 2016, p. 265, glosando a Adam [1995]).

Finalmente, y ante la evidente constatación que las lógicas del tiempo del sistema capitalista neoliberal chocan de lleno con la necesaria dimensión de un tiempo de calidad para entablar buenas y fluidas relaciones de cuidado. Esa lógica depredadora ha entrado en las esferas más íntimas de la vida cotidiana de los individuos, acompañadas de la visión largamente alimentada por una ideología neoliberal que como lo explica llanamente Valerie Bryson,

“Todos los ciudadanos, independientemente de las responsabilidades familiares que tengan, deben tener un empleo remunerado y la prestación de cuidados remunerada debe convertirse en una industria rentable. El resultado es el daño causado a la capacidad de las personas para proporcionar o recibir unos cuidados buenos y con amor, ya sea entre la familia, los amigos y la comunidad, o bien como una forma de empleo remunerado.” (Bryson, 2016, p. 265).

Las lógicas neoliberales patriarcales se han ido apropiando paulatinamente de la institución familiar, para convertirla en uno de los centros principales para la reproducción de la fuerza de trabajo, (Federici, 2016.), apropiando se de la fuerza de trabajo femenina y ocultando y devaluando las tareas del cuidado, y entronizando al patriarca de la familia como el gran supervisor y distribuidor de las clases subordinadas que habitaban la casa, el hogar y eso como vimos en este subapartado, implicaba la subordinación no solo de las esposas, pero también de la descendencia y la red clientelar familiar que dependía de la autoridad del *pater familias*. A la vez, relegada la esposa a un papel de cuidadora de la prole y al control del hogar familiar, la casa, el hogar familiar tanto en Europa, como en las colonias imperiales se convertirán en una señal del prestigio y honor masculinos de su valía y estatus social. Es la idea de la propiedad o la heredad que, en el caso de Cabo Verde como sociedad isleña colonial de plantación, basada en el

cultivo de la caña de azúcar, el algodón y en el trabajo esclavo marcó la relación entre las élites criollas de terratenientes las relaciones de poder entre señores y sirvientes. Entre el pueblo llano, las clases de campesinos sin tierras - los esclavos y esclavas, como un aspecto a parte porque su estatus no dependía de su voluntad personal sino de sus propietarios – los trabajadores libres, los *rendeiros* estaban sometidos a pagar las rentas al señor y el trabajo comunal no contemplaba una ganancia monetarizada para sus esposas cuando forzosamente acompañaban al hombre a los trabajos en el campo. Una vez más el capitalismo de acumulación hurtó un salario para las mujeres.

Además la superposición que vimos entre el trabajo doméstico, hogares, familias y cuidados, ha creado una compleja tela de significados y consecuencias que han dado a luz teorías que por un lado, lo han despolitizado por considerarlo como algo natural o casi intrínseco a la personalidad femenina, en consecuencia una actividad *no-económica*, improductiva (Durán, 2018), y por otro, todo lo contrario, un posicionamiento de corte feminista que expone la falacia patriarcal de haberlo convertido en un arma para la opresión de las mujeres en el mundo. Este proceso se conecta con la idea de ver el servicio doméstico, las tareas del hogar como el resultado de una socialización generizada de los sexos masculino y femenino distinta, que prepara chicas y chicos para roles distintos, como sea el deseo de casarse, ser madre, tener un marido, seguridad de un hogar y dinero y quizás amor. Este exponente crítico encuentra en la académica Silvia Federici, “*Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*” una acérrima denuncia de la idea aquí invocada de “un trabajo por amor” ahora en el centro de los análisis socialistas feministas, (Bryson, 2016). Lo considera “un fraude que se esconde bajo el nombre de amor y matrimonio” porque reifican la supuesta inclinación natural de todas las mujeres para que les guste hacerlas y si no verlas como brujas, gruñonas. Es más, añade que siendo así todas las mujeres casadas o no, están en perpetua posición de servilismo con relación a todo el mundo masculino.

A mi juicio informado por el estudio de autoras de la nueva historia imperial y la perspectiva poscolonial como procuré mostrar en las colonias el trabajo doméstico incluyo la presencia masiva de hombres racializados como símbolo de prestigio de los hogares, eso sí dedicando estos a las tareas de cocheros, cocineros, sirvientes, jardineros como símbolo de estatus económico y poder diferenciado entre los colonos blancos y sus sirvientes negros. En definitiva, esta apropiación del salario femenino a que aludo a través de la obra de Federici (2016), Durán (2018), o Jaggar (2000), han procurado mostrar que

las mujeres han sido desposeídas de una remuneración para sí mismas y esto creó y consolidó las condiciones materiales para la sujeción de las mujeres a los hombres. Para las mujeres *Otras*, de otras latitudes fracturadas por los ejes de género, raza, etnicidad y clase fue el coadyuvante en la *subalternización* de su posiciones históricas dentro de la historia del servicio doméstico y de ahora parte del ejército de las clases cuidadoras que se reclutan o son expulsadas por condiciones de deterioro en sus países de origen. Martha E. Giménez, argentino-estadounidense, es profesora sociología en la Universidad de Colorado, Boulder, es una teórica feminista marxista, y trabaja sobre economía política de la población, política estadounidense de construcción racial / étnica y los problemas de democratización en la economía global. En su trabajo de análisis de metodología marxista “*Capitalismo y la Opresión de las Mujeres: Marx revisitado*”, (2005), advierte que la creciente cifra de mujeres pobres, ‘feminización de la pobreza’, está ligada a un fenómeno de proporciones todavía más amplio. La exclusión de una creciente población sin cualquier tipo de posesiones materiales, *poblaciones sin propiedades* [*propertyless population*], masculina y femenina, del acceso a un mínimo material que asegure su reproducción, (Gimenez, 2005, pp. 21- 22). Coinciden en la argumentación tanto Gimenez (2005) como Bryson (2016), que, si no se cambia esta situación estructural de condiciones menguantes para ingentes masas de población en el mundo, lo mucho que las mujeres pueden esperar alcanzar, es que sean explotadas en el mismo modo que los hombres han sido, y Gimenez no es muy optimista porque cree que ni a eso las mujeres en el mundo alcanzarían como logro, (Gimenez, 2005, Bryson, 2016).

Utilizando una expresión marxista “acumulación primitiva”, con el advenimiento de la cultura de la procura de la rentabilidad a cualquier precio [*profit-seeking culture*], colonizando cada parcela de nuestras vidas públicas y privadas, argumenta Bryson:

“la fronteras entre el amor, los cuidados y el trabajo, están cambiando, y existen tensiones claras entre la necesidad del trabajo remunerado barato con mano de obra femenina demandado por el sistema capitalista, y su trabajo reproductivo no remunerado, entre el afán de lucro y el buen cuidado, y entre la necesidad humana de ser valorados por nosotros mismos y el impulso de mercantilizar todas las relaciones humanas” (Bryson, 2016, p. 267).

Pese que se reconozca la importancia capital para la supervivencia humana, existe una honda ambivalencia en la sociedad occidental sobre el cuidado y el amor en general, (hooks, 2000), lo expresó así la académica, escritora, negra y feminista ya citada en el libro “*Todo sobre el amor*”, y esto en el entender de Kathleen Lynch, académica y teórica de los cuidados cree que esta ambivalencia ha encontrado expresión en la academia. Tanto en las tradiciones igualitarias liberales como radicales, el amor y el cuidado han sido, en su mayor parte, tratados como asuntos privados, asuntos personales, no sujetos de suficiente importancia política para ser incorporados en la teoría igualitaria o en investigaciones empíricas, mientras que el tema de la solidaridad la atención de la investigación prestada es limitada, (Lynch, 2009).

Las consecuencias que advierte la profesora Lynch es la ‘contienda’ dialéctica entre las Teoría Igualitaria y el Cuidado. Desde la idea expresada *a partir de la economía clásica y la sociología en particular que han sostenido una supuesto central que el ser humano prototípico es un hombre económico racional autosuficiente* [[(Folbre, 1994, Folbre y Bittman, 2004, citados por Lynch, 2009, p. 3)]. Nombrando un vasto acervo de obras de autoras *feministas de los cuidados*, [*care feminists*], Lynch, afirma perspicazmente que:

“Sin embargo, las 'feministas de los cuidados', en muchas disciplinas, han desafiado a los académicos a redefinir la ciudadanía de una manera que respete nuestra emocionalidad, dependencia e interdependencia [...] Han demostrado por qué las políticas públicas deben pasar de trabajar con un concepto de la persona que se centra en el actor económico, político y cultural en la esfera pública, a uno que reconozca que las personas son profundamente dependientes e interdependientes no solo en la esfera personal. pero también en la esfera pública. Las divisiones binarias, entre lo privado y lo público, entre la independencia hay dependencia, ahora se considera inútil y falso. Si bien los seres humanos son, a veces, actores autónomos, racionales y egoístas, son más que eso.” (Lynch, 2009, p. 3).

La prestación de los cuidados o el ejercicio de los mismos entre los seres humanos e incluso en el mundo animal salvando las diferencias obvias, están basadas en comportamientos profundamente relacionales, que parten de una múltiple matriz de reacciones sociales y emocionales que a menudo dan sentido y propósito a nuestras vidas, a pesar de que también pueden restringir las opciones de la vida de muchas personas y esto para las mujeres en este estudio es muy evidente, y para las mujeres del mundo en general. Las condiciones para su reproducción, las personas como recuerda la politóloga Bryson, (2016), amamos, procreamos y cuidamos en un mundo en mundos cambiantes y particulares a la vez (contextos geográficos) con cambiantes condiciones materiales y

tecnológicas que han aumentado la esperanza de vida, y la pornografía por internet, y los recientes desarrollo humanos tienen el potencial de aumentar o disminuir la explotación o la libertad de los seres humanos, (Bryson, 2016).

Según el académico y economista colombiano Homero Cuevas, (2000) “*La teoría económica, el afecto y la familia*”. Según nuestro autor, “Considera que el altruismo es más eficiente en esos grupos pequeños, mientras el egoísmo es más eficiente en los amplios mercados. Pero el egoísmo también opera dentro de las familias. En particular el altruismo de los padres hacia los hijos es mayor que a la inversa, porque invertir en los hijos genera un mayor rendimiento familiar que invertir en los padres.” (Cuevas, 2000, p. 1). Y añade que:

“Becker no se refiere al matrimonio sino a los mercados conyugales. Las personas tienen un presupuesto, unas dotaciones, como su atractivo, sus ingresos, su riqueza acumulada, su promesa de éxito, y salen a ofrecer y a demandar. Un matrimonio es una transacción ocurrida en ese mercado. Y es óptimo cuando maximiza el valor presente de la riqueza (monetaria y no monetaria) esperada durante el ciclo de vida. Dentro de la familia, los recursos de trabajo se especializan por funciones, según sus ventajas individuales, para lograr el mayor producto posible. Y los ingresos obtenidos se gastan de tal forma que se maximiza el bienestar familiar, de acuerdo con las preferencias de un jefe altruista. En estos procesos el amor, o el altruismo, puede jugar un papel importante, estimulando la cooperación para el logro de fines comunes y generando bienestar en unos miembros a través de la contemplación del bienestar de otros, o sea por interdependencia de las funciones individuales de utilidad. Por eso, con aprobación, cita a Robertson, definiendo el amor como un factor de producción escaso. Los hijos son un capital específico, producto de inversiones maritales, con usos no fluidos. Si alguien se separa, ese capital puede no ser productivo en un nuevo enlace. Al respecto, después de cierto tiempo, los beneficios y los costos marginales se han alterado para los cónyuges. A esto puede agregarse información inadecuada en los mercados maritales. En consecuencia, los beneficios y costos de oportunidad de una ruptura entran en consideración y la situación puede terminar en divorcio.” (Cuevas, 2000, p. 1)

La catedrática Cecilia Castaño, muestra como la economía es importante para las mujeres y la estrecha vinculación entre la tríada de Familia, Estado, Mercados, para en seguida desde la teoría marxista cuestionar sobre ¿Quién explota a las mujeres? ¿el patriarcado o el capitalismo? Para ello debemos no perder el foco en la cuestión ¿Dónde se emplean las mujeres? ¿Y dónde se emplean los hombres? ¿Qué decir sobre la percepción de género sobre si existen y por qué perduran clasificaciones como actividades femeninas, actividades masculinas, o actividades integradas en el mundo del trabajo? La consabida respuesta yace en la pregonada división sexual del trabajo, y la construcción sexuada del orden social, que ve al varón como el principal sostenedor económico, buscando y deseando siempre alcanzar un empleo principal, y las mujeres como

trabajadoras subsidiarias en actividades como los cuidados que adolecen de una genealogía devaluadora de la actividad y mirada patriarcal y acciones de apropiación deshonestas de los hombres sobre el salario de las mujeres a que aquellos se dedican. Los *arreglos de género*, (Pfau- Effinger, 1998, 2004), o como la profesora Castaño formula debemos tomar en consideración cuáles son los *Regímenes de Bienestar* basados en un ideario social demócrata, vigentes en los países y que se dividen grosso modo en liberal (EE. UU.) y conservador (Italia) o su incipiente implantación en España, según el catedrático español de Economía Aplicada, Vicenç Navarro (s/f: 1), experto en economía política y políticas públicas. Cecilia Castaño, critica los modelos de familia que siguen colocando la familia como un lugar de solidaridad y la mujer como pieza fija de la responsabilidad de los cuidados, la elevada dependencia femenina en términos de autonomía financiera y “cansancio” con respecto a las cargas que también son pesadas cuando se cuida de alguien, y finalmente el excesivo corporativismo en la provisión del bienestar que favorece el universo masculino: los hombres con sus empleos ‘principales’ y cotizando.

Las feministas que estudian los cuidados nos enseñan las posibles respuestas, y añadido que las feministas poscoloniales abogan igualmente que se hable de la raza como variable indefectible del estudio de las mujeres si como se mantiene el feminismo quiere la abolición de todas las categorías divisivas de la lucha y los movimientos políticos de las mujeres hacia la igualdad con los hombres, y ellos deben incluir la raza. Las feministas poscoloniales contestan desde los Sur(es) global(es), las políticas del norte rico que no está interesado en promover ni apoyar el crecimiento de economías locales en los países de origen que sean fuertes, priorizando en sus acciones el pago de la deuda de esos países sobre la implementación de programas de escolarización y educación sobre todo de las niñas, o provisión de mecanismos que accionen políticas públicas de bienestar social y ayuda a las familias de madre solas, las unidades domésticas encabezadas por mujeres que son ya un rostro claro de lo que se llama la feminización de la pobreza o la feminización de la migración. Las feministas poscoloniales contestan los modelos de la racionalidad supremacista ‘occidental’ de herencia racista de los padres fundadores de la filosofía europea como Kant o Hegel, Hume y Marx que ‘sentenciaron’ sobre la ineptitud y minusvalía cultural y dada como natural de los pueblos no europeos y con especial saña contra los negros- africanos. y a las mujeres. Pero también contestan el darwinismo social de las otras ciencias en la cual la antropología no se hurtó en las aseveraciones sin base

científica concluyentes de Tylor, o Morgan, o Levy-Bruhl, con la conocida teoría de la ‘mentalidad primitiva’, cuando establecieron paralelismos entre evolución biológica y desarrollo cultural. La Ilustración fue racista y patriarcal y estableció los pasos de convertir las teorías raciales que justificaban la esclavitud en un modo o instrumento de control, poder y explotación del mundo que occidente se había propuesto como proyecto imperial conquistar y dominar.

Las feministas poscoloniales objetan la persistencia devaluadora y deshonestas de políticas que asumen postulados basados en la racionalidad occidental, progreso y realización individual, que dieron carta blanca para actuar y desarrollar occidente y las naciones del primer mundo y fijar expresiones como *tercer mundo*⁴ que, nace de la mano de Alfred Sauvy (1898-1990), demógrafo, antropólogo e historiador en 1952, para referirse al conjunto de naciones que no estaban dispuestas a formar parte de los bloques enfrentados durante la Guerra Fría, la URSS, EEUU, y que erróneamente se coopta para designar a partir de la categoría que se vuelve despectiva y que las académicas feministas poscoloniales Chandra Talpade Mohanty, Gayatri Chakravorty Spivak, llamarán de *feminismo del tercer mundo*.

El giro poscolonial aplicado a la lectura de los *Cuidados* postula que la academia recoja las aportaciones de la teoría feminista poscolonial y reivindica una evolución epistemológica, un cambio en las perspectivas de análisis que no solamente puede ser la de ser adicionada a las orientaciones o visiones que ya se han establecido en Occidente, sino que lo integren como un nuevo *punto de partida*, (Bryson, 2016). Que los modelos que analizamos mediten sobre como tener una perspectiva menos “*occidentalocéntrica*” para distinguir que existen modelos económicos, sociales y políticos distintos y desterrar las formas opuestas o binarias de pensamiento que la racionalidad occidental instituyó como norma.

⁴ “El Tercer Mundo es por lo tanto un concepto aplicado a los denominados en su momento como **países «no alineados»**, entre los cuales tuvieron especial protagonismo la India de Sri Pandit Jawaharlal Nehru, la Indonesia de Sukarno, la Yugoslavia de Tito, el Vietnam de Hồ Chí Minh de finales de los años 40 y principios de los 50, la Ghana de Kwame Nkrumah o la Guinea-Conakri de Ahmed Sékou Touré. Los países no alineados, se reunieron por primera vez en la Conferencia de Bandung de abril de 1955 en Indonesia con la intención de fomentar una cooperación económica y cultural afroasiática en oposición tanto al bloque capitalista como al bloque socialista.” Consultado en blog: Alfred Sauvy ¿Qué es en realidad un país del tercer mundo (1959)? Accesible en: <https://piratasyemperadores.com/alfred-sauvy-que-es-pais-del-tercer-mundo-1959/>

Este viejo, nuevo cuerpo teórico, reivindica que los procesos que involucraron el colonialismo y el poscolonialismo fueron desde siempre altamente generizados, e incluyeron el uso generalizado de la violencia sexual y el control impúdico de la reproducción (tanto en lo que respecta a la cría de esclavos o la eliminación de los pueblos originarios), como afirma (Bryson, 2016). Las teorías poscoloniales abrieron y siguen ofreciendo la posibilidad de *realzar el impacto de los procesos de explotación, pero también tuvieron la virtud de identificar al feminismo occidental como parte del problema*” (Bryson, 2016, p. 234).

Teorías feministas poscoloniales

En el presente apartado elegí seleccionar a partir de las teorías feministas poscoloniales, literatura científica que explique cómo se ha construido el sujeto mujer y la *representación* de las mujeres y de forma más específica de la mujeres caboverdianas migrantes y las no migrantes, para entender qué especificidades añadidas a la proposición de ser mujer, tales como la clase, el género o la *raza*, sus intereses, experiencias y proyectos de vida insertos en un contexto sociocultural y político específico, complejizan su estudio a través de la relación con los hombres, los efectos del dominio del pensamiento y acciones del patriarcado⁵. Esta relación histórica en Cabo Verde es problemática, como en cualquier otra sociedad, en cuanto a las posiciones *de facto* que alcanzan las mujeres y sus niveles de representatividad política y participación económica que en este país aún son bajas pese a los enormes avances alcanzados. Me interesa examinar críticamente, primero, sus vidas, y sus proyectos personales y entre otros aspectos detectados en mi investigación, la representación de la *maternidad*, tanto por las mujeres entrevistadas, bien como idea socialmente valorizada y tan valorada (socialmente y en los discursos de sentido común), como ‘atributo’ de la consideración en ser mujer en Cabo Verde. Esta idea es vinculada a la *reproducción social de los hogares y de las familias*, y a la propia decisión sobre el tipo de *reproducciones sexuales* asociadas a los

⁵ Utilizo este término de acuerdo con lo que la filósofa marxista postcolonial Gayatri Chakravorty Spivak advierte en el ensayo, “El desplazamiento y el discurso de la mujer” (1994: 1) “No uso la palabra “patriarcado”- el régimen del padre- porque es susceptible de interpretaciones biologists, naturalistas y/o histórico-positivistas y la mayoría de las veces nos proporciona no más (no menos) que un sitio de acusación”. Utilizo el término patriarcado para sumarme a la crítica de Spivak que afirma “*conforme las mujeres exigen legitimación como agentes de una sociedad, también debe emprenderse un movimiento acorde para redistribuir las fuerzas de producción y reproducción en esta sociedad.*” (idem:1). Spivak, Gayatri C. (1994) “El desplazamiento y el discurso de la mujer”. En *Debate feminista: Crítica y Censura*, año 5, vol. 9, marzo 1994, pp. 150-182.

Accesible en : http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/009_15.pdf

comportamientos de las mujeres y de los hombres, o los aportes económicos, culturales y sociales, nacidos de las mujeres *jefas de familia monomarentales*, y matrifocales. Para ello, considero importante conectar mi interés investigador, con la historia colonial y poscolonial, y su vinculación con el cuidado y asistencia bajo la forma primero del trabajo esclavo y después del servicio doméstico, durante el período de la colonización portuguesa, y el periodo poscolonial, para desentrañar las intersecciones entre *agencia*, *representación* y *subalternidad*, que posicionan a las mujeres de forma desigual en el trabajo remunerado fuera de sus hogares - o dentro de ellos, como trabajo no remunerado - invisibilizado este último, en el hogar familiar y ante la sociedad en general. Por otro lado, he seleccionado la producción científica que problematice las cuestiones de género, clase, «raza», colonialismo, esclavitud, poscolonialismo, familias monomarentales, parentesco, y las migraciones transnacionales. Las cuestiones que atañen al cruce de las categorías de género, ‘raza’ y clase, parentesco, en este estudio se vinculan todas, porque no pueden ser comprendidas para el caso estudiado, fuera del marco de análisis de las historias del colonialismo moderno. Son categorías que se adicionan, e intersecan. No son de todo la única y sola explicación, pero son razón central y añade complejidad para entender las historias de vida de estas mujeres y su entorno vivencial, tanto en Santiago de Cabo Verde, como en Madrid. Las múltiples capas de las experiencias de las personas estudiadas vienen marcadas por su inserción de clase, género y ‘raza’ en estructuras del mundo social moldeadas por experiencias de vida y estructuras políticas y económicas. Es necesario partir de una crítica al proyecto colonial portugués, racista y racializador- negándolo por virtud del excepcionalismo racial luso-ibérico- para pensar cómo las migraciones de las personas de este archipiélago africano fueron y son pensadas, teorizadas y descritas, (Mayblin, y Turner 2021, Rajaram, 2018). Es necesario que los estudios migratorios hagan explícito, más si cabe, que el concepto de *raza* en si se conecta con el colonialismo, y cómo el racismo colonial en cualquiera de los imperios “moldeó las movilidades en el pasado, y cómo la racialización continua a moldear la migración y la movilidad en el presente” (Mayblin, y Turner, 2021, p. 50). Es igualmente necesario explicar las vidas estudiadas en este trabajo, a través de una aproximación a conceptos que son un resultado de sistemas de movilidad *generizados*, *sexualizados* y *racializados*. Han nacido de los legados de los saberes coloniales razonados en las escuelas de la antropología colonial portuguesa específicamente, para el caso aquí estudiado. Conocimientos fundados en el desposeimiento de la condición humana, y de la amnesia histórica sobre la modernidad colonial. Las historias de las mujeres estudiadas justifican

que miremos cómo las mujeres migrantes navegan en las experiencias de la migración o de la inmovilidad de manera diferenciada. Si son madres, o jefas de hogares monomarentales/matrifocales, si son solteras o casadas, y/o dependientes de algún motivo o compromiso social o familiar, (Kilkey, Merla, and Baldassar, 2018). Otro de los aspectos a rescatar sobre las vidas de las mujeres implicadas en esta investigación, es la construcción de las alianzas de parentesco o el trabajo del parentesco que ejecutan entre el altruismo y el interés personal. Para ello rescato la obra de la antropóloga italoamericana Micaela di Leonardo, que nos habla de que “el "altruismo" y el "interés propio" son construcciones culturales que no son necesariamente mutuamente excluyentes, y lo olvidamos a nuestro riesgo” (Di Leonardo, 1987, p. 442). Esta relación se encuentra muy presente en los relatos de las mujeres caboverdianas que protagonizan esta investigación. Esta manera de traducir sus narrativas tenía subyacente el gesto humano de crear vínculos, de crear obligaciones entre las propias mujeres que estudié y sus familias, consanguíneas o ficticias. Esto responde al concepto que di Leonardo, llamó el trabajo del parentesco (*kin work*, en inglés original). Independientemente de cómo los factores materiales hayan podido moldear las actividades que las informantes estudiadas llevaron a cabo, no han determinado cómo ellas las han podido percibir. El *trabajo del parentesco* ha exigido de ellas, esfuerzo, planificación, preocupaciones, dolores que crean vínculos en la experiencia vital de ser madres. “*Los hijos duelen*”, dijo una informante. “El dolor es vínculo. Quien rechaza toda situación dolorosa es incapaz de establecer vínculos”, (Chul-Han, 2021, p. 50). La articulación de la vida se hace en estas informantes con el trabajo de parentesco que gracias a los estudios feministas se han hecho más evidentes:

“Vemos a los hogares como lugares de lucha política, partes inseparables de la sociedad y la economía en general, más que como refugios del despiadado mundo del capitalismo industrial. Y las variaciones históricas y culturales en el parentesco y las formas familiares se han vuelto más claras con la maduración de la erudición histórica y científico-social feminista. “Por trabajo de parentesco [*kin work*] me refiero a la concepción, el mantenimiento y la celebración ritual de los lazos de parientes cruzados, incluidas visitas, cartas, llamadas telefónicas, obsequios y tarjetas a los parientes; la organización de reuniones festivas; la creación y mantenimiento de relaciones de cuasi parentesco; decisiones de descuidar o intensificar vínculos particulares; el trabajo mental de reflexión sobre todas estas actividades; y la creación y comunicación de imágenes que alteran la familia y los parientes frente a las imágenes de otros, tanto populares como de los medios de comunicación”. (Di Leonardo, 1987, p. 441).

Micaela di Leonardo, conduce sus estudios entre comunidades de inmigrantes ítalo-americanos en los años 80, del siglo pasado y coincido con su idea de que este trabajo de parentesco es trabajo, porque como dice:

“Mantener estos contactos, este sentido de familia, requiere tiempo, intención y habilidad. Tendemos a pensar en las redes sociales y de parentesco humanas como el epifenómeno de producción y reproducción: las huellas sociales creadas por nuestras vidas materiales.” (Di Leonardo, 1987, p. 443).

Pero en realidad la vinculación con mi trabajo de campo se explicita cuando las informantes entrevistadas describen su *reloj del tiempo*, sus preocupaciones cotidianas con el desayuno de sus hijos, o el envío de una remesa inversa a una hija estudiante en Portugal, o la búsqueda de una vida buena en España para la descendencia, para la cual se invirtió una vida de trabajo para que tengan estudios superiores, lo que confirma que: “La creación y el mantenimiento de redes de parentesco y cuasi parentesco en las sociedades industriales avanzadas[*y en las vías de desarrollo, inciso mío*], es un trabajo; y, además, es en gran parte trabajo de mujeres” (Di Leonardo, 1987, p. 443).

La nociones de parentesco entre las mujeres estudiadas varían según su clase, padrón residencial, y capital humano, educativo y carácter personal. Transforman y fijan patrones de conductas y relaciones y obligaciones reales e imaginadas. Ellas dejan escapar en las conversaciones mantenidas que “*hago todo por ellos, porque un día ellos me van a cuidar*”, informante en Santiago de Cabo Verde, o “*tengo una hija maravillosa, no me ha hecho sufrir, cómo me hizo mi madre a mí*”, informante en Madrid.

Para los casos estudiados en la isla de Santiago, Cabo Verde, dimos cuenta de la alternancia de estatus entre las mujeres informantes y sus entornos, tanto de trabajo, como en los hogares. Son los casos en la ciudad de Praia, en el mercado popular de Sukupira, con las entreayudas entre las vendedoras, las vigilias del puesto de ventas, el préstamo de dineros, los pagos adelantados o diferidos del sistema de *djuda* [ayuda], o en sus casas, el delegar las tareas de cuidado de los menores en ausencia física de las madres por trabajo. Esto explica en mi trabajo que *el trabajo de parentesco no es solo una cuestión de poder entre las mujeres, sino también de la mediación de poder representada por las unidades del hogar* (Di Leonardo, 1987, p. 445). Los hogares de las mujeres monomarentales encontrados en Cabo Verde, están estrechamente conectados con otros hogares. Son los ejemplos de las cocinas comunitarias de una aldea del interior de Santiago, o la venta entre las casas de un vecindario de productos alimentares confeccionados en la cocina de la casa de una de las informantes. Pude también observar entre las informantes

caboverdianas estudiadas, que a menudo optaron por minimizar las demandas de estatus en el trabajo de parentesco que hacía e incluyan el mayor número de hogares bajo la rúbrica *de familia*. Unos vecinos son vistos cómo ‘familia’, se entreatudan, vigilan el barrio, lo limpian cuando faltan servicios básicos de limpieza del ayuntamiento local, o celebran fiestas vecinales juntos. Todas ellas entrevistadas gestionan sentimientos de responsabilidad, de culpa, o de triunfo, según cada circunstancia o trayectoria vital, sea en Cabo Verde o en España. El trabajo de parentesco se produce en un ámbito caracterizado simultáneamente por la cooperación y la competencia, por la culpa y la gratificación. Este es el caso que la categoría de *parentesco* y el *trabajo de parentesco* (Di Leonardo, 1987), que hace que las informantes narren sus vidas en alianzas fluidas, mantenidas, alimentadas o sancionadas con sus entornos cercanos y lejanos. Los hombres para muchas de ellas no son por ello autoridad, sino referentes negativos o ausentes a la vez que deseados. Aun sobre el parentesco y en el caso estudiado, son las mujeres las que alimentan y cuidan los vínculos de los trabajos de parentesco tal como la antropóloga Sylvia Junko Yanagisako señaló en el caso de migrantes japoneses rurales a los Estados Unidos, el mantenimiento de las redes de parentesco se asignaba a las mujeres, ya que los migrantes adoptaban la ideología estadounidense de la familia nuclear independiente.

En Cabo Verde, en España, las informantes estudiadas, reprodujeron todas las conexiones familiares para restablecer y fijar los vínculos, estrechos o débiles en sus familias o con el país o la aldea de origen. Carol B. Stack, citada por Di Leonardo (1987), documenta el ‘*parentesco ficticio*’ [*fictive kinship*]⁶ institucionalizado y las redes de reciprocidad concomitantes entre las mujeres negras estadounidenses empobrecidas. Según la autora afroamericana las mujeres de poblaciones caracterizadas por sentimientos intensos de identidad étnica pueden sentirse obligadas a enfatizar en ocasiones particulares -el Día de San Patricio o el *Día de la Raza*- con fiestas familiares organizadas. En Cabo Verde, el *Batuku*, institución de la música tradicional, el *Batuku* es un género musical asociado a la mujer *Badía*, habitante rural de la isla de Santiago, de clase campesina, directas descendientes de las esclavas negras rebeldes y fugitivas. Fue creado por ellas con ausencia de instrumentos de percusión como el tambor, prohibido por las autoridades coloniales portuguesas, despreciado otrora por las elites blancas y mestizas, como signo de una africanidad salvaje anticristiana y negativa, y donde raramente se

⁶ Los tipos de relaciones que en antropología suelen describir cómo *parentesco ficticio* incluyen relaciones de compadrazgo, comadrazgo o de cuidados de crianza entre personas amigas de grupos residenciales cercanos.

hallaban hombres participando en el canto o en el baile. Esta institución ha sido objeto de estudios etnográficos por varios autores académicos nacionales y extranjeros. En el trabajo de campo de esta tesis se pudo constatar su conexión con los sistemas de entreayuda comunitaria y el papel de guardiana que ocupan las *reinas del agasajo*, decanas mujeres de poder en las comunidades locales del interior de Santiago. Finalmente, y siguiendo a Di Leonardo citando a Sylvia Yanagisako:

Yanagisako ha distinguido entre los ámbitos del parentesco doméstico y público para llamar la atención sobre las relativamente "delgadas descripciones" de la antropología del ámbito doméstico (femenino). Usando su tipología, podríamos decir que el trabajo de parentesco como trabajo de género surge dentro del dominio doméstico con el borrado relativo del dominio del parentesco público masculino ". (Di Leonardo, 1987, p. 450).

Las formas desarrolladas por las mujeres informantes muestran exactamente cómo la fuerza del espacio doméstico es el lugar de eclosión, pero en simultáneo ocurre en los lugares de trabajo donde estas mujeres se desenvuelven, ganan el pan del día a día y resisten a la *lucha de género* que denuncia como ciertas categorías de trabajo no remunerado siguen en gran parte inalteradas. Estas responsabilidades laborales en la casa, en el mercado, en los viajes temporales claramente interfieren con los compromisos laborales de algunas mujeres en ciertas etapas del ciclo de vida; pero, lo que es más importante, las mujeres entrevistadas saben y perciben en el caso de Cabo Verde que son discriminadas en el mercado laboral y rara vez pueden lograr la paridad salarial y de estatus con los hombres de la misma edad/clase o niveles educativos en el país independiente.

Las cuestiones de *género, migraciones y familias* caboverdianas fueron tratadas ampliamente por distintas autoras como las antropólogas Marzia Grassi (2007), que puso de manifiesto en sus trabajos cómo la mujer caboverdiana, tradicionalmente importante en la economía y comercio del archipiélago, tiene un peso cada vez mayor en la emigración, donde emprendió un camino emancipatorio y sola. La autora conecta el fenómeno migratorio no solo a las políticas coloniales de alivio de situaciones de sequía pertinaz y hambrunas, con una política colonial que autorizó la salida de miles de sus habitantes a lo largo del periodo colonial. En un país cuyos niveles de pobreza son todavía altos, 45 años después de su independencia, los factores macroeconómicos que le hacen ser hoy día un estado de Desarrollo Intermedio (ONU, 2008), siguen ahí y motivando las migraciones de sus habitantes. Los trabajos pioneros de esta antropóloga

tuvieron la virtud, junto al trabajo de Iolanda Évora, de mostrar el fenómeno migratorio muy vinculada a la historia del pueblo de Cabo Verde, una nación que tiene el mundo entero por territorio, algo que tiene repercusiones múltiples en la vida de las personas, en particular en la estructura familiar y en los roles de género asumidos por sus habitantes y descendientes en la diáspora.

Isabel Feo Rodrigues (2007), es profesora del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Dartmouth, Massachussets, sus largos y nutridos trabajos sobre Cabo Verde, son una referencia muy importante para descubrir a través de sus trabajos los cimientos de las estructuras familiares, los lazos de parentesco y la vinculación de la figura materna y el hijo varón en estas islas. Trabajó con hondura etnológica, los aspectos ligados al imaginario del hambre histórico y su conjura como una de las principales ‘marcas’ de los hogares pobres del archipiélago sahariano. La antropóloga brasileña y profesora en la Universidad de Brasilia, Departamento de Antropología, Andrea de Souza Lobo (2012, 2010, 2016) y Juliana Braz Días (2016)⁷, ampliamente citadas en este trabajo desarrollan y han contribuido a aclarar en el caso de Lobo, las dinámicas y modelos familiares y género en la isla de la Boa Vista, circulación de objetos y valores, recientemente estudia con otro antropólogo brasileño Francisco Miguel de la Universidad de Campinas, sobre relaciones de género, economía de afectos y homosexualidad en la isla de San Vicente. Juliana Braz Dias, contribuyó con una visión etnográfica sobre las formas musicales, los modelos familiares criollos, y la cultura y el Carnaval popular de Mindelo, capital de la isla de San Vicente, y trabajos sobre la ‘peculiaridad’ de la idea sobre la nación caboverdiana. En el campo de conocimiento de la Psicología Social por Iolanda Évora (2003, 2006, 2016), profesora del Departamento de Psicología Social y del Trabajo, del *Centro de Estudos sobre África y el Desenvolvimento* (ISEG-CEsA), Universidad de Lisboa, ha contribuido desde un amplio registros de estudios sobre las situaciones de género y los desafíos colocados al desarrollo a una país insular que sobrevive en medio de muchas adversidades históricas. Sus trabajos

⁷ Braz Dias, Juliana, y Souza Lobo, Andrea, (Orgs.), (2016), “Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde”. Brasília: ABA Publicações; LetrasLivres/Cidade da Praia: Edições Uni-CV, 2016. 384 p. Coleção Sociedade, v. 10. Sumário: *Cabo Verde em perspectiva: circulações e encontros*, págs.7-28. Las autoras ambas doctoras en Antropología, Universidad de Brasilia nos hablan de que en este volumen: “[...], exploram, etnográfica e sociologicamente, formas de sociabilidade em ao menos três esferas: (1) a família e as relações de gênero, construções de feminilidades, valores sobre a infância e juventude; (2) as relações econômicas e mercantis que colocam Cabo Verde em relação com o mundo e; (3) a cultura popular como via privilegiada para pensar processos de mercantilização da cultura, de circulação de ideias e práticas, e de construções identitárias.”, p. 11.

reflexionan críticamente sobre las (intra/in) movilidades africanas y las caboverdianas específicamente, su inserción histórica en el mundo global y los impactos locales. Volviendo a la conexión entre la contribución de los Estudios Feministas para el interés sobre el Género, la sexualidad y las migraciones (Rodrigues, 2007), es reticente y crítica, porque cree que pensar en la categoría *hombre* en cuanto “categoría unificada, continua omnipresente en la antropología feminista” (Rodrigues, 2007, p. 125), acarrea el peligro de simplificar las explicaciones de una supuesta subordinación femenina universal. La autora discute la crítica al universalismo sobre categorías de hombre y mujer que a lo largo de las distintas culturas humanas no tienen la misma aceptación. Se manifiestan oposiciones sobre los discursos universalistas sobre la categorías hombre o mujer, que no han incluido la idea de masculinidades culturales y otras feminidades y no solo las de naturaleza biológica. Es decir cómo ciertas categorías se traducen en posiciones de poder y dominio sobre las mujeres. Sin embargo, es en el trabajo desarrollado por la socióloga caboverdiana Eurídice Monteiro (2009, 2015, 2016), que se encuentra una inspiradora producción científica que pone en evidencia las luchas de las mujeres caboverdianas contra la “*doble colonización*”⁸, que han sufrido y sufren con la experiencia de la opresión del colonialismo y la del patriarcado a lo largo de la historia del archipiélago independiente de Cabo Verde. Además, Monteiro (2007), trata estas cuestiones desde una perspectiva de las teorías poscoloniales y de un enfoque de la teoría feminista poscolonial,. Las mujeres caboverdianas y sobre todo las traspasadas por la línea del color de piel fueron dobles víctimas de la transgresión sexual y moral de un poder patriarcal que las usó como reproductoras biológicas. Monteiro concluye que “*la línea de color, transmutada en desigualdad de clases*” marcó las relaciones en el archipiélago y que solo inscribiendo la lectura de sus situaciones actuales las podemos comprender. Hay algo de distinto en este debate tenso entre el poscolonialismo, teorías poscoloniales y teorías feministas poscoloniales y que no son lo mismo. Varias autoras feministas críticas poscoloniales, han afirmado que mucho de los estudios hechos desde la enunciación del paradigma teórico poscolonial, han estado centrados en una mirada masculino-centrada, destacaría los trabajos de Carol Boyce Davies(1994) o de Anne McClintock (1995), que lleva esta crítica al papel del nacionalismo anticolonial al perpetuar una visión

⁸ Término acuñado por Kirsten Horst Peterson y Anna Rutheford, para explicar las formas como las mujeres del llamado Tercer Mundo han sufrido de manera simultánea la opresión del colonialismo y la del patriarcado. Ver: Peterson, Kirsten Holst & Rutheford, Anna (Eds.) (1986). *A Double Colonization: Colonial and Post-Colonial Women's Writing*. Oxford Dangaroo Press.

masculinista de las luchas de resistencia y proyectar la agencia de las mujeres igualmente partícipes en los combates anticolonialistas⁹, como madres, siendo *la maternidad*, en definitiva el ‘destino’ natural de las mujeres’. Volviendo ahora la mirada para las autoras caboverdianas, la socióloga Crispina Gomes, en su libro “*Mulher e Poder, o caso de Cabo Verde*”, (2011), dedica algunas páginas a la contribución del feminismo a las ciencias sociales y su legado en las luchas emancipatorias de las mujeres. La autora se identifica con estas aportaciones y las relaciona con una posición crítica feminista sobre las relaciones de poder establecidas en el Cabo Verde actual. Desde la perspectiva histórica, los trabajos de las historiadoras caboverdianas Elisa Andrade, y de Iva Cabral, exploran desde el punto de vista académico, la situación histórica y de desigualdad de género de las mujeres caboverdianas como *sujetos* de una nación transnacionalizada desde los inicios de su hallazgo y colonización hace 500 años. Las dimensiones monolíticas del género, las relaciones de género, la desigualdad extendida de las mujeres y el desconocimiento de sus contribuciones y participación activa a la formación del país por causa de una discriminación de género que las vinculó a la historia de la familia y a la idea de los cuidados como su vocación natural, son tratadas críticamente por estas autoras. Aún sobre las relaciones de poder en la historia de Cabo Verde, el historiador António Correia e Silva (2014), estudia en su libro *Dilemas de Poder en la Historia de Cabo Verde*, las diferentes dimensiones que el poder ha asumido en Cabo Verde (esclavista, colonial y poscolonial independiente), dedicando el capítulo segundo, “*Sexo, Filiación y Poder*”, a examinar críticamente como el papel de una estructura social a que llama matricentrada “*Mater Certa, Pater Incertus*” (Correia e Silva, 2014), (*matricêntrica*, en portugués), que según el autor, es fundamental para los retos del desarrollo del país independiente y que coloca a las mujeres en una posición de desigualdad permanente frente a los hombres. Los trabajos del historiador y africanista británico Basil Davidson (1988), cuestionan cuál ha sido el lugar ocupado por la mujer caboverdiana en la narrativa nacional del país después del período posindependencia o poscolonial, añado yo. Sus trabajos llevan implícitos una crítica a la situación de las mujeres y desventajosa relación con los hombres, maridos, compañeros sentimentales o pareja de progenitores y la fluidez de las relaciones establecidas, perjudiciales para el pleno desarrollo de las mujeres

⁹ “Amílcar Cabral (1906-1973), decía que ellas eran “...doblemente oprimidas por el marido y el sistema colonial”, la autora Crispina Gomes destaca el pensamiento del líder revolucionario africano, considerado como el padre de la nacionalidad caboverdiana y presidente histórico del Partido Africano para a Independencia da Guiné- Bissau e Cabo Verde (PAIGC), que llevó ambos países a la independencia.

caboverdianas. El acento se pone en la deconstrucción de los discursos hegemónicos y universalistas sobre las mujeres, para atender a las distintas experiencias e intereses de la pluralidad de las mujeres en todos los continentes, esto lo encontramos en el trabajo de Chandra Talpade Mohanty, al cual me referiré más adelante, y el de Gayatri Spivak, “*Estudios de la Subalternidad, deconstruyendo la historiografía*” (1985). Necesariamente pondré el foco desde una mirada feminista crítica y poscolonial, que reclama una epistemología desde el Sur a partir del trabajo de Rosa Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz (coord.), en el libro, *Descolonizando el feminismo; Teorías y prácticas desde los márgenes* (2008), quienes tratan de rellenar la laguna existente entre el público hispano-parlante de un enfoque crítico feminista poscolonial y permitir “*imaginar otras cartografías de resistencia posibles*”, (Suárez et. al., 2008, p. 6). El acento se pone en la deconstrucción de los discursos hegemónicos y universalistas sobre las mujeres, para atender a las distintas experiencias e intereses de la pluralidad de las mujeres en todos los continentes. En el mismo año, se publica en castellano el libro *Estudios poscoloniales; ensayos fundamentales*, compilados por Sandro Mezzadra, para ofrecer dos de los textos fundamentales que se pueden considerar como fundacionales sobre la teoría poscolonial, allá por los años 80 del siglo pasado. Esta última obra plantea la pertinencia de hablar de un paradigma poscolonial o si el concepto poscolonial debe tener vigencia en un presente ya marcado por la idea de los *neocolonialismos*. Para un público lector del área lingüística del portugués o del castellano hablar de estas obras permite insertar el caso caboverdiano más allá de la especificidad del campo de estudio sobre Cabo Verde, inaugurado en las academias estadounidense, lusa y caboverdianas desde los años 1980 del siglo pasado. Introduce las cuestiones de los alcances y límites de los *Estudios Poscoloniales* para pensar Cabo Verde, problematizarlo, pero también ser crítico en cuanto a sus límites explicativos.

Identifico, por tanto, un *primer momento* en que estas dos obras citadas y traducidas al castellano traen a colación la idea misma del término *poscolonial*. Como bien defiende Ella Shoat, en el artículo incluido en esta obra en castellano *Notas sobre lo postcolonial* ([1992] en Mezzadra, 2008), que la definición del término, “denota así al mismo tiempo “continuidades y discontinuidades, pero pone el énfasis en las nueva modalidades y formas de las viejas prácticas colonialistas, no en el más allá” (Mezzadra 2008, p. 17).

De factura más reciente, la filósofa española Asunción Oliva Portolés (2016), enmarca en su obra, “*Miradas Feministas: Del Poscolonialismo a la Globalización*”, los orígenes del feminismo poscolonial y su vinculación con los Estudios Subalternos, trazando su genealogía y cronología. Ciertamente es que Oliva (2016), se cuestiona sobre la pertinencia de la categoría *poscolonial* en pleno siglo XXI, ahora que la globalización ha conformado un proceso de no retorno. Siguiendo a la autora, el feminismo poscolonial surge en un momento histórico de rupturas (mujeres feministas de otros orígenes étnicos y de clase que no se sentían representadas “por teorías anteriores sobre la mujer” (Oliva, 2016, p. 71), y que se dedican a deconstruir la universalidad genérica, “conceptos universales “hombre” o “mujer” que parecen trascender los términos de sexo, raza y clase” (Oliva, 2016, p. 71). Para mi tesis, es capital entender que la categoría “mujer”, es ese sujeto localizado, ‘situado en el mundo’, y no es, un destino biológico o una esencia Spivak (*Op. cit.* 2008), si bien, como afirma Oliva en su análisis, no es posible evitar siempre ser esencialista, “pero sabiendo que lo somos y qué límites tiene el serlo” (Oliva, 2016, p. 77).

“El subalterno, cuando se estudia desde el punto de vista del género tiene una posición diferente de la del subalterno como un sujeto de clase: la posición histórica de la mujer está determinada por dos formas de dominación, el patriarcado y el imperio, y, por ello, tiene posiciones complejas, y contradictorias como sujeto”. (Oliva, 2016, p. 78).

Este es, **el eje de mi preocupación** que entrelazo con la revisión bibliográfica en este apartado. La noción de *género* por un lado, la *clase*, la forma de dominación colonial y poscolonial, las alianzas de opresión del patriarcado con las formas políticas de gobierno, encarnadas en el extinto imperio colonial portugués, sobre los procesos capitalistas de extracción de mano de obra barata de los contextos territoriales coloniales, [Cabo Verde], y que en la *poscolonia* inmersa en el proceso de globalización, siguen extrayendo / desplazando o expulsando a los pueblos de sus territorios de origen. En consecuencia, la especificidad de la discusión sobre el término o concepto de *subalternos/as*, tiene el interés que ya llamó la atención Gayatri Spivak (1988)¹⁰ y que Asunción Oliva cita para decir que:

“[...], no solo por ser miembro de una minoría étnica o por ser poscolonial se es subalterno. “Este término hay que reservarlo para la compleja heterogeneidad del espacio descolonizado” (Oliva, 2016, p. 74).

¹⁰ Spivak, G. C. (1988), *Can the subalterns speak?* [Citado en Oliva, 2016: 72].

Heterogeneidad, colonialismo y descolonización del discurso¹¹, son por tanto situaciones que elijo analizar desde una mirada feminista poscolonial identificando si la vitalidad de estos estudios se inserta en la discusión que (Oliva 2016), propone ahora en diálogo con la enunciación de los presupuestos teóricos de la teoría feminista poscolonial, para entender si los efectos del androcentrismo en Cabo Verde¹², y la histórica marginalidad de las mujeres, responden a una idea universal genérica, de la condición masculina y de la femenina, o si estas, tienen en la sociedad caboverdiana conflictos, tensiones, entre sus propias prácticas y valores. Sobre este particular es importante decir que las teóricas feministas poscoloniales han respaldado también posiciones que difieren mucho de la visión monolítica que un cierto feminismo hegemónico occidental elaboró sobre las mujeres del llamado Tercer Mundo, y donde las variables de *raza* y clase operan para las mismas, distintas lecturas y resultados. Chandra Talpade Mohanty afirma que en los movimientos hegemónicos de mujeres blancas (*sic*), se debería haber concedido algún significado político al menos al término colonización. La pensadora india dice que dicho término “colonización”:

[...] ha llegado a denotar una variedad de fenómenos en los últimos escritos feministas y de izquierda en general. Desde su valor analítico como una categoría de intercambio económico explotador en los marxismos tradicionales y contemporáneos (particularmente en teóricos contemporáneos como Baran, Amin y Gunder-Frank) hasta su uso por parte de mujeres feministas de color en los Estados Unidos para describir la apropiación de sus experiencias y las luchas de los momentos hegemónicos de las mujeres blancas, la colonización se ha utilizado para caracterizar todo, desde los aspectos económicos más evidentes hasta la producción de un discurso cultural particular sobre lo que se llama el "Tercer Mundo" (Mohanty, 1984¹³).

¹¹ “Los discursos europeos sobre África que conformaron un conjunto de conocimientos, y que, al mismo tiempo, fueron parte de un proyecto político en el que supuestamente el objeto estudiado revelaba su ser y su potencial a un sujeto que pretendía domesticarlo y utilizarlo”, Mundimbe, V.Y., filósofo africano, citado en “Descolonizar la palabra Literatura y discurso en África subsahariana” de Teresa Álvarez Martínez, (2017), Icaria ediciones.

¹² Hago notar que las diferencias sexuales en un contexto colonial han estado fuertemente marcadas por el papel activo de los varones en poseer, violar, imponer un orden y dominación sexual masculina sobre los cuerpos físicos de las mujeres, esclavas, concubinas, amantes, prostitutas, en determinados casos esposas legítimas por matrimonio canónico. Son los cuerpos de la Alteridad transformados en espacios de relaciones de poder, de sexo, roles de género y de la “raza”.

¹³ Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses Chandra Talpade Mohanty boundary 2, Vol. 12, No. 3, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism. (Spring - Autumn, 1984), pp. 333-358.

Stable URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0190-659%28198421%2F23%2912%3A3%3C333%3AUWEFA%3E2.0.CO%3B2-Y>

La autora discurre en este artículo “*Bajo los ojos de Occidente*”, en las versiones de sus textos de 1984 y 1988, adoptando el eje de la ‘raza’ en sus análisis sobre la construcción de los discursos sobre el género, la colonización y la ausencia del necesario cruzamiento de las distintas situaciones histórico-sociales de las mujeres como sujetos, y donde las variables de *raza* y clase operan para las mismas, distintas lecturas y resultados. “Chandra Talpade Mohanty ([1995] 2008), y su Saber académico y discursos coloniales”, donde como bien afirma (Tyagy, 2014, p. 48), “la jugada colonialista” (*colonialist move*), se destapa por la mano de los escritos radicales y liberales de Mohanty, que detecta como el saber hegemónico occidental y sus academias, han contribuido a producir la mujer/mujeres del Tercer Mundo como un *sujeto* singular, monolítico, religioso, orientado a la familia, menores legales, seres abocados a la domesticidad y la ignorancia”. Es cuando Mohanty (2003), revisita el texto escrito hace dieciséis años antes “*Under Western Eyes*” *Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalistic Struggles*”, la autora se explica:

“*Under Western Eyes*” (1984) no fue solo mi primera publicación de “estudios feministas”; sigue siendo el que marca mi presencia en la comunidad feminista internacional.¹ Apenas había completado mi doctorado, cuando escribí este ensayo; Ahora soy profesora de estudios de la mujer. El “debajo” de los ojos occidentales es ahora mucho más un “adentro” en términos de mi propia ubicación en la academia estadounidense.² El sitio desde el cual escribí el ensayo consistía en un movimiento transnacional de mujeres muy vibrante, mientras que el sitio donde escribo a partir de hoy es bastante diferente”, (Mohanty, 2003, p. 499).

La ensayista desmenuza décadas después, las lecturas y usos positivos y contradictorios que los Estudios Feministas y proyectos académicos sobre feminismo transnacional hicieron de ese primer escrito. La autora nos dice que:

“Su objetivo más simple era dejar en claro que el trabajo feminista transcultural debe estar atento a la micropolítica del contexto, la subjetividad y la lucha, así como a la macropolítica de los sistemas y procesos económicos y políticos globales”, (Mohanty, 2003, p. 501).

Es justamente la polémica sobre el “feminismo blanco” como categoría política, que parece disgustar en las academias occidentales, como si fuera algo divisivo o incluso ofensivo para las personas que son categorizadas como ‘blancas’. Nada más lejos de ser cierto. Lo que aclara en términos de discusión sobre lo que es o se entiende por *feminismo blanco*, no es una cuestión epidérmica, sino de posiciones epistemológicas de políticas de

lugar [*politics of location*], acuñado por la poetisa feminista y lesbiana Adrienne Rich¹⁴, en la frase "*una política de lugar / conocimiento situado*", que marca un esfuerzo por alejarse del feminismo hegemónico que universaliza todas las experiencias de las mujeres en el mundo y construye un sujeto normativo (y por lo tanto limitante y excluyente) del feminismo. Pero es en la voz de la autora Mohanty¹⁵ que aclara mi anterior argumento:

“También quería exponer el nexo poder-conocimiento de la erudición feminista transcultural expresada a través de metodologías eurocéntricas y falsamente universalizadoras que sirven al estrecho interés propio del feminismo occidental.” (Mohanty, 2003, p. 501).

Es la misma pensadora india que presenta la lectura de la teórica británica Sylvia Walby (2000), que reconoce y afina la relación entre diferencia e igualdad de la cual ella había hablado. Chandra T. Mohanty afirma que Walby “llama la atención sobre la necesidad de un marco de referencia compartido entre las feministas occidentales, poscoloniales y del Tercer Mundo para decidir qué cuenta como diferencia (Mohanty, 2003, p. 502)”. Y lo que dice Silvia Walby sobre el trabajo de Chandra Talpade Mohanty es:

“Se suele interpretar que Mohanty y otras feministas poscoloniales solo defienden conocimientos situados en la popularización de su trabajo. De hecho, Mohanty afirma, a través de un argumento complejo y sutil, que tiene razón y que (gran parte) del feminismo occidental blanco no es simplemente diferente, sino que está equivocado. Al hacer esto, asume una pregunta común, un conjunto común de conceptos y, en última instancia, la posibilidad de un proyecto político común con el feminismo blanco. Ella espera argumentar que el feminismo blanco está de acuerdo con ella. No se contenta con dejar el feminismo occidental blanco como un conocimiento situado, cómodo con su perspectiva local y parcial. Ni un poco. Esta es una afirmación de una verdad más universal. Y espera lograrlo mediante el poder de la argumentación. [(Walby 2000, 199) en Mohanty, 2003, p. 502, *traducción mía*]”.

El análisis crítico y desde la teoría feminista poscolonial que denuncia la filósofa marxista y feminista india Gayatri Chakravorty Spivak, recuerda que quienes ofenden a las feministas, aducen argumentos *de que no son mujeres*, y que aquellas desean parecerse a los hombres (Spivak, 2016, p. 170), recuperando así la crítica a esas múltiples lecturas locales y parciales y entre las cuales parte del feminismo occidental no se puede exceptuar, porque desechó de sus análisis sobre las mujeres colonizadas, los aspectos

¹⁴ Rich, A. (1994). *Blood, bread, and poetry: Selected prose 1979-1985*. WW Norton & Company.

¹⁵ Chandra Talpade Mohanty amplió la teoría de Rich al campo de los estudios poscoloniales. Definió una política de ubicación como "los límites históricos, geográficos, culturales, psíquicos e imaginativos que proporcionan el terreno para la definición política y la autodefinición de las feministas estadounidenses contemporáneas". Ver ("*Encuentros feministas*" 74). Citado en *Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience.* *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. Eds. Michèle Barrett and Anne Phillips. Stanford: Stanford University Press, 1992. 74-92.

raciales, culturales e históricos específicos que marcaron la condición oprimida de esas mujeres. Una vez más la tensión entre la teoría poscolonial y la teoría feminista poscolonial se manifiesta para mostrar lagunas sobre la exclusión de las nociones de “raza” /racismo, y cómo, no tomar el colonialismo y la reproducción de los axiomas del imperialismo/patriarcado pueden perpetuar la noción de *diferencia* convertida en *deficiencia* de esas mujeres *Otras* y no operar de la misma forma para todas las mujeres.

Si la teoría feminista poscolonial se ha centrado en la construcción de las diferencias de género en los discursos coloniales y anticoloniales, es también verdad que las autoras críticas feministas poscoloniales han dirigido su atención a cuestionar problemas de orden conceptual, metodológico y político que convocan el estudio de la representación del género (Tyagi , 2014). Una de las críticas según Tyagi (2014), es la que señala a Edward Said en su estudio seminal *Orientalismo* [1978], afirmando que aquel, prestó poca atención “a la agencia femenina e [trató] de pocas mujeres escritoras”, añadiendo que Homi K. Bhabha, que exploró en sus trabajos la ambivalencia de los discursos coloniales en la capciosa relación entre sujeto colonizador (*colonizing subject*), y objeto colonizado (*colonized object*), nunca se refirió “cómo la especificidades de género podrían complicar su modelo de análisis” (Tyagi, 2014, p. 46).

Por lo tanto procuro en esta revisión bibliográfica estudiar y enunciar las tensiones surgidas entre la crítica poscolonial *per se* y la crítica feminista poscolonial, si estas abrieron las discusiones sobre el papel de las feministas occidentales. En su interés en liberar a sus compañeras indígenas de otras latitudes geográficas, subestimaron las especificidades del modelo de análisis del género, entrecruzado con el proyecto político colonial europeo de la “raza”, las culturas locales e la Historia, que imprimía a esas mujeres otro tipo de características sociales, pero también físicas.

Subyace la consabida discusión sobre los discursos feministas de sentido común, que ya en los años 70 del siglo pasado, Hazel Carby en su conocido ensayo, ¡“*White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood*”, identificaba la laguna del feminismo occidental, sobre las mujeres negras y asiáticas, que apenas aparecían en los intereses de sus ‘hermanas’ europeas. Para Carby, el feminismo occidental era cómplice en perpetuar la opresión de aquellas mujeres, por su visión orientalista, exotizante (Assam et al., 2003), por cómo representa las prácticas sociales de las otras ‘razas’, vistas como bárbaras y atrasadas, de las cuáles las mujeres negras y asiáticas deben ser rescatadas. Por lo tanto, la variable «raza», como constructo social y político,

obstaculizó el proceso de pensamiento liberador de aquellas mujeres *Otras*, por parte de las feministas occidentales en valorar las formas como el racismo y el patriarcado interactuaban de forma connivente.

Cuando en el año 1981, la teórica y crítica chicana, redactó un informe para la ‘*Conferencia Nacional de Estudios sobre las Mujeres*’, donde ahonda el debate sobre cómo la idea de forzar un falso movimiento de unidad mundial entre las mujeres o entre el feminismo global no sería lo más probable debido a las múltiples *posiciones* ocupadas por las feministas no blancas y las del Tercer Mundo, las cuales tampoco podrían aspirar a conformar un bloque tercermundista unitario y a la vez mostraba que el movimiento ‘feminista blanco occidental’ en nada era homogéneo (Davis, 2004: xii). Lo que recuerda la teórica feminista Angela Davis es que Sandoval, instó a que las mujeres feministas procurasen a través de los ejes de la raza, clase, género, sexualidad, utilizarlos como nuevos ingredientes para la movilización y para establecer una nueva metodología de liberación.

Asimismo, y según Tyagi (2014), Sandoval en sus críticas llegó a señalar la necesidad de reconocimiento por parte del movimiento feminista blanco, de la deuda política e intelectual con el Movimiento Negro de los Derechos Civiles (*Black Civil Rights Movement*), en ayudarles a su propia concientización como movimiento organizado. Ahora bien, Asunción Oliva (2016), critica en su libro ya citado, que el marco teórico del poscolonialismo en 2016 ha de ser otro, y que, de hecho, el movimiento feminista ‘occidental/blanco’ como grupo, ha trabajado duro desde dentro para ese ejercicio colectivo de autorreflexividad y crítica constante. Sitúa cronológicamente que “en los años 70 y 80 hubo algunas feministas americanas que provocaron esa división, lo que no significa que todas lo hicieron” (Oliva, 2016, p. 109). Asunción Oliva, aduce que Sulamith Firestone, en “*Dialéctica del sexo*”, analiza de forma específica en un capítulo el problema de la opresión de las mujeres negras, y que estas tensiones entre escritoras feministas negras como la escritora, feminista, lesbiana y activista por los derechos civiles, Audre Lorde, y sus misivas intercambiadas con Mary Daly, filósofa feminista radical, académica y teóloga blanca, están impregnadas de referentes que en ese momento “las mujeres negras tenían de las feministas blancas eran sobre todo las que después fueron incluidas dentro del llamado feminismo cultural, aunque proviniesen del feminismo radical” (Oliva, 2016, p. 110).

“Quiero decir con esto que el movimiento feminista desde sus comienzos se ha situado en una posición crítica de otras teorías y, en muchas ocasiones, no ha dudado en pasar por este tamiz sus propias posiciones teóricas, cuando estas no respondían a las necesidades de la práctica. Y ese trabajo venía anticipado por la crítica al androcentrismo que se produjo en la década de los 60 y 70 y que señaló el camino para desenmascarar otros prejuicios como el etnocentrismo.” (Oliva 2016, p. 110).

Lo que se fragua aquí, es el debate a que aludí antes, sobre las concepciones de la universalidad de categorías de ‘hombre’, ‘mujer’, y la idea de los «*universales sustitutorios*» término acuñado por la filósofa feminista turco-estadounidense Seyla Benhabib, como la “*universalidad sustitutoria*”¹⁶ y que la filósofa feminista Celia Amorós (2009), trata de denunciar al señalar que es necesario entender el patriarcado como una forma de dominación masculina con efectos sistémicos presente en todas las culturas, y que no es una característica exclusiva de Occidente y de sus lógicas de poder. Oliva (2016), retoma este debate abordado por Amorós (2009), para explicar en consonancia con ella, que el feminismo ilustrado pudo desde la hermenéutica de la sospecha, hacer en varios momentos históricos: en el periodo del romanticismo, la Escuela de Frankfurt, la postmodernidad, el poscolonialismo, su crítica reflexiva sobre quienes son preferibles “Las culturas que han puesto en cuestión los roles estereotipados y subordinados de las mujeres, a aquellas en las que nunca se ha producido un cuestionamiento de ese orden” B., Conde (s/f: “Ilustración, Feminismo, Anticolonialismo”). Amorós, niega que las mujeres sean “el Otro de Occidente”, junto a los varones de los países y las culturas no occidentales, como se afirma a veces desde planteamientos influidos por Derrida” (en Oliva, 2016, p. 111). Viene a decir que las alteridades femeninas han sido oprimidas siempre, porque aquellos varones no occidentales participan:

“... de formas muy diversas, *velis nolis*, [‘quieras o no quieras’], en el entramado económico, político y cultural que a partir de Occidente y el proceso de descolonización se ha ido globalizando en diferentes grados y bajo múltiples formas.” ([Amorós, C., 2000, (ed.) *Feminismo y filosofía*, 2000, p. 48.], Oliva, 2016: 111).

¹⁶ Este término hace referencia a la maniobra fraudulenta por la que “una particularidad no examinada” se propone a sí misma como lo “universal”: como “la ciudadanía”, que se formula en términos universalistas y se aplica luego en términos restrictivos, excluyendo a las mujeres. Así, -afirma la autora- “solamente tendremos una universalidad no impostada, ni impostora, si estamos dispuestas a prestar atención crítica permanente a las particularidades no examinadas que se nos cuelan fraudulentamente a la hora de definir lo universal.”, Ver Conde, Beatriz, “Vetas de Ilustración: reflexiones sobre feminismo e Islam [Amorós, C., 2009]”. Accesible en: <http://www.aperturas.org/articulo.php?articulo=0000712>

Si por un lado Celia Amorós, Asunción Oliva, se suman en distintos momentos a esta crítica al discurso anticolonial, multicultural, deconstructores del eurocentrismo, para llamar la atención sobre sus límites, y una errónea, a su modo de ver, problematización de la Ilustración, no es menos cierto que las feministas negras de origen británico y del conocido grupo de feministas afroamericanas del grupo *Combahee River Collective* se posicionaron para rechazar allá por el año de 1977 del siglo XX, desde un manifiesto la enunciación del peso de la discriminación racial que sufrían como mujeres, y lesbianas pero también los hombres negros sus colegas de lucha y resistencia. Con esto no solo ponían de manifiesto la dura y humillante experiencia individual y colectiva del racismo en sus vidas cotidianas, para decir que la raza, el sexo, y la sexualidad, y la clase, no podían ser consideradas como entes distintos para las negras y negros en los EE. UU. Recordaron que la violación ritual por parte de los hombres blancos las condujo a una opresión sistémica en los planos político, sexual y racial. Cuerpos biológicos sometidos a la saña de la violación de hombres blancos, transformada en una humillante arma política represora. Siguiendo a Tyagy (2014), este colectivo expuso argumentos sobre la naturaleza entrelazada del género y de la raza, para oponerse al feminismo separatista de las feministas radicales blancas que defendieron posturas de la separación de los sexos. Para las mujeres negras en EE. UU. esto jamás tendría sentido, porque estas mujeres habían vivido desde los tiempos de la colonia esclavista la opresión racial y sexual como vinculadas y compuestas entre sí y los hombres negros también. El sexo y la 'raza' van a servir para activar el sentimiento de superioridad de las mujeres blancas sobre los hombres negros y por ende el de las mujeres no blancas en los EE. UU. y otras partes del mundo colonizado. Los aspectos vinculados a la 'raza', constructo ideológico, cultural y político para mantener privilegios sobre los individuos, pueblos, naciones 'racializadas', la clase y el sexo no pueden ser reducidos a una creciente confusión sobre las relaciones, cruzadas, antagónicas y variadas en que se producen y operan en distintos contextos. Sus impactos y efectos reales sobre las personas e imaginarios y mitologías también producen resultados distintos. El feminismo tampoco fue ajeno a este movimiento. La 'confusión' a que me refiero es la señalada por Gargi Bhattacharyya, profesora de Sociología del *Centre for Migration, Refugees, and Belonging* de la Universidad de East London, Inglaterra. Esta investigadora invita al lector a que analice de manera más fructífera el intercambio entre aquellas afiliaciones, las que se relacionen con la clase, y las que se relacionen con la 'raza'. Yo amplío y sugiero que el *factor sexual* también sea incluido,

como lo sugiere la historiadora feminista británica Victoria Bateman (2019). Pero siguiendo a Bhattacharyya:

“La discusión puede caracterizarse por la reducción tanto de raza como de clase a aspectos de identidad (que, por supuesto, lo son, pero no excluyendo todo lo demás) y por reducir el debate sobre raza y clase a una batalla de afiliaciones en competencia, y, a veces, opresiones”, (Bhattacharyya, 2018, p. 2).

Mi análisis me estimula a pensar que la intersección de estas variables es mutante y se reconfigura en distintos momentos históricos e inestables. Es capaz de operar para aislar y decir quienes forman parte o no del grupo de élite, política, social o cultural. Para el caso de Cabo Verde, jugó un papel clave la alternancia de poder de una élite blanca colonial que se mantuvo en la cúspide del prestigio y poder, y la emergencia de una clase de mestizos en el siglo XVII, resultado del proceso colonial y de las propias condiciones geográficas de un aislamiento físico y pérdida de interés de la corona portuguesa por un territorio *desechable* -por falta de recursos materiales de gran monta, y desvío de las rutas de comercio de esclavos africanos para el eje americano y caribeño-. El capitalismo primitivo de acumulación no va a homogeneizar las poblaciones, sino a diferenciarlas para categorizar y poder explotarlas y para las mujeres, todas las mujeres el capitalismo es un proyecto patriarcal Federici (2004). Es en la obra de Maria Mies (1986), y de Gargi Bhattacharyya, (2018), que encuentro sustentación teórica para mostrar que, desde el feminismo poscolonial, es condición *sine qua non* criticar los debates que se dieron en el feminismo en ese momento, no como un factor divisivo, sino como un acto de evolución más allá de las omisiones que tanto Marx ‘estuvo desatento al no prestar atención al trabajo productivo ejecutado por las mujeres cuando examinó el desarrollo del capitalismo’ (Bhattacharyya, 2018, p. 12). El argumento de María Mies es resumido de forma sintética en Bhattacharyya (2018):

- El trabajo no productivo -que es la *producción general de la vida*- ha tenido una presencia bajo el capitalismo desconocida en su contribución a la vida humana y a lo largo de los tiempos.
- En el desarrollo capitalista, todo "trabajo productivo" descansa siempre y necesariamente sobre este fundamento de la producción general de la vida.
- Esta producción general de vida, o producción de subsistencia ... constituye la base perenne sobre la que el '*trabajo productivo capitalista*' puede ser construido y beneficiado. (Mies, 1986, p. 48 citada en Bhattacharyya 2018, p. 13).

- El estado poscolonial caboverdiano tampoco pudo en estos 46 años de independencia resolver de forma explícita, cómo insertar en las directrices de una política de restitución de la dignidad y la ciudadanía a sus mujeres en el campo de la valoración del trabajo de la reproducción social y de las familias sobre todo las lideradas por jefaturas *femeninas monomarentales*.
- La invisibilización que se discute en el feminismo estadounidense y sus tensiones con el llamado ‘feminismo blanco’, por contraposición al ‘feminismo negro’ político y otros feminismos no hegemónicos, han sido influyentes para pensar estas cuestiones en otras latitudes del mundo habitado.
- Se trata de cuestionar al traerlo a colación, en este estudio: ¿Cuáles son las *mitologías de género*, Bhattacharyya (2018), que operan para permitir la explotación capitalista de la actividad económica formal e informal en Cabo Verde? Y que el *trabajo no pagado* es fundamental en la *producción general de la vida* y generalmente este, se efectúa principalmente a través del trabajo no asalariado de las mujeres y otros trabajadores no asalariados como los esclavos, trabajadores por contrato y los y las campesinos en las colonias, (Mies, 1986, p. 48 en Bhattacharyya, 2018, p. 13).
- Para el caso caboverdiano es fundamental esta visión de conjunto. Hilvana un conjunto de preocupaciones que conectan con las vidas de las mujeres pobres y con poca instrucción y sus luchas diarias en mantener a flote sus hogares. Son capaces de crear una economía doméstica a base de diversificar sus fuentes de ingresos, ahorrar y repartir y aplicar sus fluctuantes recetas económicas al sostenimiento disciplinado de sus vidas y la de sus dependientes.

La división de los feminismos también se vio afectada, como cualquier movimiento político dinámico por estos aspectos y en el caso estadounidense y en el europeo se materializaba en la delgada línea de la “raza” como constructo social y político, pero sin duda como un territorio de experiencias reales de violencia, sometimiento, devaluación que se interconectaban con la clase, “dominadores” y “dominados” y que, para ellas, sus compañeras occidentales fallaron en sopesar. Es por ello por lo que la elección que hago de la categoría *poscolonial y del feminismo poscolonial* no solo es una vía para una posible explicación de las contradicciones, sino también de los avances y las posibilidades de crítica que abre. No defiendo que lo poscolonial sea o esté ausente de sus propias limitaciones. Pero sí creo que al ser una

escuela *mestiza* de pensamiento heredera del choque cultural, teórico y político de *Occidente y el Resto* como diría Achile Mbembe (2006, p. 1) - *los efectos de la ceguera y la crueldad inducidas por una cierta concepción –diría colonial– de la razón, el humanismo y el universalismo*- abren una vía dialógica muy fructífera.

“Lo que hace la fuerza política del pensamiento poscolonial es su inclusión en las luchas sociales históricas de las sociedades colonizadas y, en particular, su relectura de la praxis teórica de los llamados movimientos de liberación. Es, por tanto, un pensamiento que, en muchos aspectos, todavía cree en el postulado de que sólo existe el conocimiento de aquello que pretende transformar el mundo. Es un pensamiento de ser-sujeto, de ser-para-sí, de cómo se puede trascender la dialéctica del amo y el esclavo, del colono y del nativo. Finalmente, si el pensamiento poscolonial es hoy privilegio de las instituciones académicas anglosajonas y de los intelectuales de habla inglesa, no debemos olvidar que esta corriente se inspiró en gran medida en el pensamiento de lengua francesa. Mencioné a Fanon, Cesáire, Senghor. Podría haber agregado Glissant y más. En la actualidad, determinadas obras de la literatura africana francófona forman parte de los textos canónicos de la crítica poscolonial. Pero hay que añadir a esto la influencia de pensadores franceses de la alteridad como Merleau-Ponty, Sartre, Levinas y muchos otros; o lo que el pensamiento poscolonial debe a los análisis de Foucault, Derrida, incluso Lacan. Se trata, por tanto, de una reflexión que, en varios aspectos, se acerca mucho a un determinado proceso de pensamiento francés”, (Mbembe, 2006, p. 1).

La necesidad de discutir este aspecto particular aquí tiene que ver con mi elección del trabajo de campo, y de cómo he podido acercarme al campo, el ejercicio de autorreflexividad y de autocrítica como sujeto implicado por mi doble pertenencia como varón afro portugués, de familia criolla terrateniente caboverdiana, investigador académico en formación y alianza con los Estudios de Género y Perspectiva Feminista. En definitiva, elegí a través de la selección de la literatura y el *estado de arte*, centrarme en aquellos debates críticos sobre el «etnocentrismo metodológico» que han podido verse incorporados por el feminismo poscolonial. Me hago eco de los textos de Chandra Mohanty ([1995] 2008), sobre todo el ya citado, para ahora, adentrarme en el debate que la pensadora y teórica “tercermundista” india, propuso sobre las maneras de ‘pensar’ simplificadas, atribuidas a su juicio, a las prácticas metodológicas de Occidente en su estudio de las mujeres *Otras*. Mohanty (([1995] 2008)), defiende que dichas prácticas buscan de manera simplista las pruebas en el terreno, para reafirmar la concepción muy arraigada de un pensamiento binario y ambivalente, es decir, las mujeres-Otras pasivas, como víctimas sin poder, y los hombres los opresores habilitados. De ahí que la autora ponga en duda el concepto feminista occidental de sororidad (*sisterhood*), porque implica que se entienda que hay una experiencia común de experiencias vitales y objetivos, lo

que, en su entender, es falso. Lo que reclama en otros dos textos del año de 1997, “*Introduction: Genealogies, Legacies, Movements*”, firmado por, M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty, “*Women’s Work and Capitalist Scripts*”¹⁷, es la experiencia individual y colectiva de al llegar a los EE. UU., y ser considerada una *mujer de color*, inmigrante legal, extranjera en la academia. La “doble codificación” de ser extranjera, y *de color*, son experiencias vividas en el acceso a la condición de ciudadanía. Los *Estudios de las Mujeres*, (Women’s Studies), afirma, están impregnados de esas lógicas de poder, de mujeres académicas occidentales, que lidian mejor con las mujeres morenas (*Brown*, incluye las asiáticas, indias, mestizas, caribeñas, en una clara división pigmentocrática, vieja práctica de jerarquizar el fenotipo de lo más claro a lo más oscuro, en el sistema de plantación esclavista del Caribe español, francés y por supuesto en todo el imperio colonial portugués), y creando una división contra las mujeres negras feministas, un territorio de contradicciones en su entender:

“Por “contradicciones” nos referimos al sentido de alienación, dislocación y marginación que a menudo acompaña una localización racializada dentro de las instituciones blancas. Como mujeres “inmigrantes” de color, no éramos el color correcto (aceptado), el género o la nacionalidad “correctos” en términos de la autodefinición de la academia de los Estados Unidos, o por extensión, del grupo de poder de los Estudios de la Mujer. En estos contextos el color de nuestro género sí importaba.” (Mohanty y Alexander, 1997: XIV, traducción mía).

En el primer texto, que analizo con más detalle, las autoras se preocupan por enunciar los problemas de las mujeres del Tercer Mundo y abogan para que la praxis feminista sea revisada a la luz de cuestiones tan centrales como las genealogías, los legados, y futuros democráticos, de forma comparativa en busca de solidaridades nuevas y más justas para todas las mujeres. En la siguiente cita, aclaran el significado de lo antes dicho:

¹⁷ Mohanty, Chandra Talpade ; and M. Jacqui Alexander (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge Press, Chapter I, Women Workers and Capitalist Scripts: Ideologies of Domination, Common Interests, and the Politics of Solidarity / Chandra Talpade Mohanty, 464 pages. Este texto nos da cuenta de sus preocupaciones sobre la vida de las mujeres subalternas como trabajadoras, consumidoras y ciudadanas en el triunfante escenario del capitalismo global. La autora se cuestiona: “Pero cómo hablamos de los intereses de las trabajadoras pobres del tercer mundo, su agencia y su (in) visibilidad. ¿En los llamados procesos democráticos? ¿Cuáles son las posibilidades para la obtención de la ciudadanía democrática para las trabajadoras del tercer mundo en la economía capitalista contemporánea?” Mohanty (1997: 4), “¿Cómo es que el capitalismo global, en busca incesante de ganancias cada vez mayores, utiliza las ideologías generizadas y racializadas para la confección de formas del trabajo de las mujeres? ¿Acaso la ubicación social de las mujeres del tercer mundo en particular, como trabajadoras sugiere la base de intereses comunes y solidaridades potenciales a través de fronteras nacionales? (ibid. 1997: 5).

“Por lo tanto, nuestro uso de palabras como "genealogías" o "legados" no pretende sugerir una herencia congelada o encarnada de dominación y resistencia, sino un pensamiento comprometido, consciente y un replanteamiento de la historia y la historicidad, un repensar que tiene la autonomía y la autodeterminación de las mujeres en su núcleo, (Mohanty y Alexander, 1997: XVI, traducción mía).

Subyace la crítica al etnocentrismo metodológico, cuando afirma que los propios Estudios de las Mujeres, tienen por detrás toda una concepción del pluralismo liberal feminista, una herencia de las raíces predominantemente liberales de la praxis feminista estadounidense. Y añade:

“Claramente, uno de los aspectos que se discute aquí son una convergencia entre la forma en que el género surgió como una categoría primaria de análisis y los aspectos sociales, demográficos y composición de clase de los que en realidad teorizaron el género en la academia de los Estados Unidos. En otras palabras, queremos sugerir un vínculo entre las posiciones de poder de las mujeres blancas en los Estudios de la Mujer, el tema de su teorización y el tipo de herramientas analíticas que desplegaron.” Mohanty & Alexander, (*Op. cit.*, 1997: xvi).

Esta crítica es asumida a través de las voces de las mujeres asiáticas (*brown*), para a partir del feminismo negro en el Reino Unido, influido a su vez por el trabajo de las feministas negras de Estados Unidos, que encabezaron la interrogación respecto a las modalidades bajo las cuales las mujeres surasiáticas habían obtenido hasta entonces visibilidad en el mundo académico. Estas interpretaciones feministas negras pioneras¹⁸ prestaron particular atención a la naturaleza imperial de las perspectivas feministas eurocéntricas sobre las familias, la sexualidad, el activismo político. [...], se criticó el «culturalismo de las obras antropológicas»” (Purwar, 2008, p. 244), por mostrar prácticas culturales específicas sin inscribirlas en sus circunstancias históricas y sociales particulares.

“Las feministas negras ponían en cuestión el uso de los métodos cualitativos en profundidad como un apaño rápido frente al pensamiento racista que se filtraba en los marcos epistémicos vigentes. Se problematizó la supuesta «bondad» de las historias orales que pretendían dar voz a las mujeres negras, a la par que se sustituían los denominados malos estereotipos y la invisibilidad de éstas en los marcos feministas por imágenes reales y positivas, ya que este tipo de metodología participaba de un proceso de objectificación que negaba con demasiada facilidad relaciones de poder.” Puwar (2008: 245).

En consecuencia, el feminismo poscolonial a través de sus voces del Sur epistémico enunciaba la crítica a la ausencia de la problematización de las relaciones entrelazadas de los factores patriarcales, imperiales, sociales y político-económicos en la vidas de las mujeres no blancas. Capitalismo, racismo y patriarcado, han sido factores históricos que

¹⁸ «Cf. », *The Empire Strikes Back. Race and racism in 70s Britain* [El Imperio contraataca. Raza y racismo en los 70 en Gran Bretaña], Centre for Contemporary Cultural Studies, Hutchinson, Londres; *Feminist Review*, «Many Voices, One Chant. Black Feminist Perspectives». *Feminist Review* núm. 17, 1984.

han definido sus vidas y experiencias sociales como *sujetos* y no solo como *objetos* de estudio.

Por lo tanto, vinculo este análisis con los debates de la migración caboverdiana y con mi trabajo para insertarlos en la discusión ajustada al sistema migratorio caboverdiano que también al igual que otros vive una creciente y notable politización de la migración. Se trata de vincular la historia migratoria de las mujeres estudiadas de forma contingente en los debates de la teoría feminista sobre los efectos del colonialismo luso y poscolonialismo de la independencia con las clases de mujeres modestas caboverdianas tanto en el país o en la emigración. Conecto con sus luchas personales y políticas, y un plano más general, a través de la emigración *forzosa* o voluntaria que hicieron a lo largo de la historia colonial portuguesa y la que siguen haciendo en el país independiente de la Republica de Cabo Verde. Son los debates de una *emancipación en construcción* y que se reeditan en sus historia colegidas aquí en narraciones que conectan las relaciones entre género, clase, 'raza', edad, como formas de categorización social. Por lo tanto, la conexión que invito a que se vea es la de *lugares de lucha*, sean estas de supervivencia personal o de sus familias, o de reclamación de dignidad y equidad de género. La historias que compilé de las mujeres entrevistadas nos muestran los efectos del sexismo antes y después, las *mitologías de género* Bhattacharyya (2018), mitigadas en unos aspectos, pero persisten en otros, cuando excluyen o dejan aun a la mujeres caboverdianas en posiciones de desventaja económica, política y social, comparadas con los hombres, pese a todos los avances posindependencia alcanzados. Asimismo, esta incursión sobre estos debates me sirve como guía para *deconstruir* en el analisis de las categorías sociales como la clase y el género, que, si bien no son solo herederas de la situación colonial de Cabo Verde, persisten hoy por hoy. Son los múltiples orígenes y causas de esa posición social y económica *a la baja* que inscribe las mujeres estudiadas en la desigualdad y ausencia de equidad de género, o salarial. Reitero por tanto que cuando evoco las categorías sociales de 'raza', clase, género y desigualdad, reproducción social, es para estudiar las prácticas y procedimientos y acciones sociales, políticas y económicas que excluyen y contribuyen al acceso desigual para las mujeres estudiadas en Cabo Verde y en España en este presente estudio.

Las ideas expresadas por el filósofo jamaicano Charles Wade Mills en su libro “*The Racial Contract*” [El contrato racial, 1997)] tiene sentido en mi trabajo y su concatenación con la crítica feminista poscolonial de Bhattacharyya (2018). La inclusión de ciertas partes del mundo como zonas emisoras de poblaciones marginales, ‘*edge populations*’, las que han estado al margen, pero han entrado ocasionadamente en la formación del capitalismo de acumulación. Este ha sido el caso de Cabo Verde, debido a sus características como colonia de poblamiento y su posición geográfica en el océano Atlántico Medio. Sus poblaciones han sido altamente móviles e inmóviles a la vez. Han sido llevadas allá y ‘*re-transportadas*’ a otras partes del orbe terrestre, en distintos momentos históricos y contingencias ya explicadas previamente. Señalaría que al ser una *colonia de formación nueva* ocupó dentro del imperio colonial portugués un lugar de disputas dentro de una *posición económica racializada* (Bhattacharyya, 2018, p. 27). Las mujeres en el presente estudio, a las cuales se ha recopilado sus narraciones son personas que vivieron bajo el régimen colonial portugués y algunas sirvieron como criadas de servir desde su más tierna infancia. Transitaron para el espacio europeo en un condición de *subalternidad* para continuar a ser sirvientes en Europa. Las que *se quedaron atrás* dos o más de ellas, por sus capacidades personales, clase, y extracción social, conocieron y vivieron vidas de empleadas domésticas, servidoras, hasta alcanzar una posición de productoras como vendedoras ambulantes, con un bajo estatus de reconocimiento o prestigio social. Tal como afirmo esto, también recuerdo que su *trabajo productivo* en la economía informal las permitió sacar adelante a sus familias con el éxito que muchas dijeron esperar pese a todas las dificultades vividas. No es caso de todas ellas obviamente. Hemos entrevistado también a mujeres licenciadas, académicas, estudiantes de la nueva república independiente para calibrar los cambios sociales alcanzados posindependencia. Por lo tanto, tal como vengo reiterando y siguiendo a Mies, (1986), Federici (2004) y Bhattacharyya (2018), “la explotación colonial es un proceso paralelo de la invisibilización de la mujeres y de su trabajo” (Bhattacharyya, 2018, p. 41). Cabo Verde emerge como colonia de poblamiento y país independiente después de una historia que lo describe como un *territorio vacío*. Este desierto fue poblado por colonos europeos y rápidamente se trajo de la costa africana, cautivas y cautivos encadenados de varias partes. Para el proyecto de capitalismo racial¹⁹ que despuntaba me interesa pensar sobre

¹⁹ El marco conceptual que añadido es el del llamado *capitalismo racial*, que sirve para explicar, como se puede designar a la manera como la mano de obra y la población trabajadora son divididas y diferenciadas

el momento que precede a la creación de los lugares donde se haría de esos contingentes, lugares de producción de valor económico. Es decir, cómo se transforman esas islas en *almacenes de negrería*, factorías de producción de esclavas y esclavos. El transporte de cautivas esposadas de las costas africanas para la producción de telas de algodón, *panus di terra*, que hicieron ciclos de fortuna en el proceso de la colonización del archipiélago. Esta relación histórica del trabajo va a preceder a la primitiva acumulación capitalista. No está solamente centrada en la idea del trabajo reproductivo como realidad social, sino en la división racializada y explotación de las mujeres y hombres involucrados a los dos lados del proceso que emerge en este territorio vacío: la producción de la vida. Finalmente, esta asociación con mi trabajo responde con el compromiso de los feminismos en la luchas que identifican las batallas de clase, *raza* y ecología / ecofeminismo, cómo manera de pensar por qué algunas de las actividades humanas fueron y son delineadas como ‘trabajo’ y otras no lo son, (Bhattacharyya, 2018).

En consecuencia, este tema es importante en la medida que mi trabajo de campo y estudio se centra en parte en una realidad africana, y sobre un grupo de personas migrantes temporales y definitivas de las islas africanas atlánticas de Cabo Verde. En consecuencia, he querido estudiar las prácticas sociales, vinculadas al cuidado, las migraciones, el género, la ‘raza’, la clase, desde una perspectiva poscolonial y feminista, que entiendo que no es de partida, una corriente dominante discursiva en la producción académica española.

Desde un carácter emancipador, las propuestas poscoloniales se fundamentan en la crítica, la resistencia y las alternativas a una disciplina productora y reproductora de injusticia”. Añadiendo “Vivimos en un mundo poscolonial neocolonizado” ([Spivak, 1990, p. 166 en 2015, p. 38]), en el que el concepto “poscolonial” es “sano recordatorio de la persistencia de las relaciones ‘neocoloniales’ dentro de un ‘nuevo’ orden mundial” Bhabha²⁰ ([1994, p. 6 en 2015: 38]).

por el fenotipo, geografía, al servicio del capital . Cf. Bhattacharya 2018, Silvia Federici 2004, Maria Mies 1986 [2014].

²⁰ Bhabha, Homi K., (1994), *The Location of Culture*, Routledge, Londres, p. 6.

En efecto, los feminismos africanos están integrados por varias voces, según Obioma Nnaemeka:

“Al hablar sobre el feminismo en África, [...], noté que "será más preciso argumentar no en el contexto de un (feminismo africano) monolítico, sino en el contexto de un pluralismo (feminismos africanos), que capture la fluidez y el dinamismo de los diferentes imperativos culturales, fuerzas históricas y realidades localizadas que condicionan el activismo de las mujeres y movimientos en África. . . La inscripción de los feminismos. . . subraya la heterogeneidad del pensamiento y compromiso feministas africanos tal como se manifiesta en estrategias y enfoques que a veces son complementarios y de apoyo, y a veces compiten y son contradictorios” (Nnaemeka, 2004, p. 361).

¿Cabe preguntar si esta misma enunciación de la genealogía del feminismo africano es la definitiva? Creo que no, porque la propia palabra de negro, feminismo negro como categoría política, identitaria y hasta estandarte de una lucha identitaria, y de políticas de diferencia y de reconocimiento, no generan consensos extendidos. Identifico estas tensiones vigentes y discutidas por Mercedes Jabardo (2013), cuando aclara que el pensamiento feminista negro no concuerda siempre con la idea de que la categoría *Negra*, es una construcción de cariz político, ideológico, y cultural. Debe corresponderse a la propia idea de autoidentificación, o de cómo son construidas e identificadas por la sociedad en general, más que debido a su carácter biológico o de fenotipo. En consecuencia, las feministas africanas, cuyo movimiento al contrario del feminismo occidental, surgirá en los contextos académicos y literarios allá por los años 70 del siglo pasado, dará un giro a la forma como las mujeres africanas se veían representadas en las novelas y en la literatura en general en los períodos que ya rozaban las descolonizaciones de muchos países en el continente africano. En los años 80, (1982) en Nigeria se reúnen en la Universidad de Zaria un grupo de académicas feministas y académicos que entablan discusiones sobre la idea de un feminismo africano²¹, (Knowles, y Mercer, 1992).

El trabajo de la teórica y filósofa botsuanesa Pinkie Mekgwe, nos ofrece una visión crítica sobre lo que considera la premura que otras dos feministas negras, nacidas respectivamente en Nigeria, Oyèrónké Oyěwùmí y en los EE. UU., Patricia Hill Collins, adujeron en dos textos que Mekgwe analizó. La autora problematiza la consabida discusión sobre el problema de “*universalizar*” el feminismo, como una experiencia vivida de igual modo por todas las mujeres, se supone que esto lo difunde el feminismo

²¹ Women in Nigeria Group (1985) *Women in Nigeria Today*, London, Zed.

occidental, ignorando la especificidad de cada mujer(es) en sus contextos históricos/políticos/culturales. Según ella, ambas autoras se apresuran en criticar el concepto de “*hermandad femenina*” (*sisterhood*), primero Oyèwùmí que considera que no se corresponde con la idea africana de tal concepto, achacándola a una idea “*blanca*” y ajena a las culturas Chicana, Africana y Afroamericanas, valorando mucho más la idea de cuidados maternos (*mothering*). Dice Mekgwe (2006), que Oyèrónké Oyèwùmí, siguiendo a la teórica feminista afronorteamericana Patricia Hill Collins, que también rechazaba tal idea, advertían que el feminismo es muchas veces una experiencia predominantemente ‘occidental’ y que demasiadas veces evade las diferencias raciales operativas entre las mujeres blancas y no-blancas. Según Pinkie Mekgwe:

“En mi opinión, Collins y Oyèwùmí asignan fácilmente diferencias culturales distintas a las categorías raciales "negro" y "blanco". Si bien ambos discursos críticos son interesantes y ofrecen una visión de los feminismos "otros", tienden a simplificar las construcciones que de otro modo son bastante complejas. La opinión de Oyèwùmí de que la "hermandad" es un marcador de la familia nuclear blanca y que la "maternidad" es esencialmente un concepto africano, por ejemplo, es cuestionable. En el sur de África, la noción de hermandad entre las mujeres es de tal importancia que se transmite a toda la familia. También se entiende como un importante marcador de lazos de amistad”. (Mekgwe, 2006, p. 15).

La teórica botsuanesa, prosigue, aclarando los términos de este apasionado debate, citando el trabajo de la muy conocida antropóloga feminista africana, nacida en Sierra Leona, Filomina Chioma Steady²²:

[Chioma Steady], Define el feminismo africano como un énfasis en la autonomía femenina y la cooperación; naturaleza sobre cultura. La centralidad de los niños, la maternidad múltiple y el parentesco. La literatura feminista africana, afirma, se ocupa de la libertad de todos los pueblos africanos. Si bien está en deuda con el movimiento feminista global, el discurso feminista africano se preocupa por delinear aquellas preocupaciones que son propias de la situación africana. También cuestiona las características de las culturas africanas tradicionales sin denigrarlas, entendiendo que éstas pueden ser vistas de manera diferente por las diferentes clases de mujeres. (Mekgwe, 2006, p. 16).

²² La fascinante biografía de esta antropóloga nos cuenta que “quien es hija de la diáspora africana. Nacidos en Sierra Leona, los antepasados de Steady fueron esclavizados en otra zona del continente africano, fueron encaminados forzosamente a la orilla del mar y luego fueron embarcados en un barco de esclavos con destino a las Américas. En ruta el barco fue capturado por los británicos; Los africanos fueron liberados y regresados al continente africano, pero se establecieron en Sierra Leona. Sin embargo, esta colonia británica no fue su hogar de origen. Quizás el legado de su experiencia familiar influenció a Steady en el desarrollo de la teoría feminista africana, porque se presta no solo a las experiencias de las mujeres afrodescendientes en el continente, sino también a las mujeres de la diáspora africana en todo el mundo.” Cfr. Terborg-Penn R. (1995) *Through an African Feminist Theoretical Lens*. In: Shepherd V., Brereton B., Bailey B. (eds) *Engendering History*. Palgrave Macmillan, New York. Steady, Filomina Chioma, 1981 *The Black Woman Cross-Culturally* (Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Co.).

En este particular el tema de la distintividad del feminismo africano con respecto al europeo occidental es el papel de los hombres. Dice la autora Mekgwe, que los feminismos africanos no están de acuerdo con el separatismo entre hombres y mujeres que su contraparte europea sí, preconiza. La antropóloga Steady, defiende que:

“Si el feminismo africano debe tener éxito como un proyecto de reforma humana, no puede aceptar el separatismo del sexo opuesto. Evitar la exclusión masculina, entonces, se convierte en una característica definitoria del feminismo africano que la diferencia del feminismo como se conceptualiza en Occidente” (Mekgwe 2006, p. 16).

Subyace la idea de que el feminismo africano no es antagonista con los varones, pero advierte que sí los desafía a ser conscientes de aquellos aspectos de la subyugación de las mujeres, que difieren de la opresión generalizada de todos los pueblos africanos. En la estela de la discusión sobre la genealogía de los feminismos africanos, este enfoque tiene un sobrado interés para mi proyecto de investigación, porque permite inscribir el caso de caboverdiano en una lectura que lo acerca a la matriz africana de la sociedad que describo y que ya he aludido en el trabajo de varias autoras caboverdianas Iva Cabral, Eurídice Monteiro, José Carlos Gomes dos Anjos, o Antonio Correia e Silva, porque pese a todo al no ser aplicado el estatuto de indígena a los habitantes de este archipiélago africano el racismo es una ideología oficial portuguesa, y el mestizaje fue rechazado como política de Estado (Correia e Silva, 2016)²³. Al ser los caboverdianos considerados como ‘civilizados’ con relación a otras colonias africanas de Portugal, en este territorio la idea de *ser blanco* no es solo epidérmica sino modelo de éxito. Esta argumentación asigna un significado de poder al concepto de blanquitud. La aspiración en convertirse en ‘blanco’ en lo que representa esa idea. Lo aclara la historiadora y rectora de la Universidad Lusófona de Cabo Verde, Iva Cabral.

“Eso de decir que Cabo Verde es una sociedad mestiza no es cierto”, comenta. “Es una sociedad culturalmente mixta, pero no en términos de piel. Cuando nació Cabo Verde, a principios del siglo XVI, había 200 vecinos blancos en Cidade Velha y 5.000 negros. Por más fértiles que fueran los portugueses, era muy difícil mezclarlo todo; a finales del siglo XVIII, había un 2% de blancos”. Después de la independencia, “hubo una salida por el fondo del pozo de toda una población negra que estaba escondida”, el lado africano siempre fue silenciado. (Iva Cabral en Henriques 2016, s. p.).

²³ [Cabo Verde: "Ser africano em Cabo Verde é um tabu" - PÚBLICO \(publico.pt\)](#). Jornal O Público de 03/01/2016. Texto de Joana Gorjão Henriques (Texto), Frederico Batista (Vídeo) e Diogo Bento (Retratos).

Según la rectora e historiadora, hija del líder histórico Amílcar Cabral:

“Históricamente, en Cabo Verde, el color de la piel depende del estatus social. La primera élite endógena se denominó "blancos de la tierra". No diría que hay racismo, el racismo es de clase. Depende de la situación social en la que se inserte la persona. En Portugal, cuando tomo el autobús, se nota la dicotomía blanco-negro, se juzga a la persona por el color” (Cabral²⁴ en Henriques 2016, s. p.).

Según la investigadora lusa Joana G. Henriques refiere que António Tomás en la biografía de Amílcar Cabral, *O Fazedor de Utopias*, “las distintas administraciones portuguesas nunca supieron claramente qué hacer con Cabo Verde”.

“Mientras que Guinea, Angola y Mozambique eran inequívocamente colonias de indígenas, Cabo Verde era un caso aparte. Sus nativos eran civilizados y el archipiélago, legalmente, estaba a medio camino entre la colonia y la región adyacente, como Madeira y las Azores. Y fue más por razones logísticas que políticas que nunca se le había dotado de un estatus similar al de las islas portuguesas del Atlántico.” (Henriques, 2016, s.p.).

Este aspecto es crucial para aplicar en mi trabajo la conexión con el elemento de releer desde los feminismos africanos el caso caboverdiano e insertar la discusión sobre las categorías operativas y los conceptos que definen a las mujeres que estudiamos. La negación del elemento negro en la cultura e imaginarios populares merece ser profundizada y estudiada, porque existen tensiones que tanto defiende su *ethos* como sociedad mestiza, criolla, tanto cómo se defiende la existencia de una negación fóbica al elemento negro. Nos lo recuerda el exdiplomático y ministro de Educación con el PAICV, y profesor universitario André Corsino Tolentino:

“El tono de la piel era un factor muy importante, así que revisaba de vez en cuando para ver si me estaba poniendo más blanco o más negro. Porque era visible y este criterio tenía valor social y valor para las solicitudes de servicio administrativo en otras colonias. Recuerdo que se clasificaba a las familias según su tono de piel”. (Henriques, 2016, s. p.).

²⁴ Lo cierto es que “la élite caboverdiana se creía a sí misma como blancas” y “superiores a la mayoría de la población”. “La independencia es lo que abre la puerta a la cultura africana, al elevador social cuando los campesinos tienen la posibilidad de ir a la escuela; no existía esa posibilidad porque solo había dos escuelas secundarias, una en Praia, que abrió en la década de 1960, y la otra en Mindelo, que abrió en 1917”. En cierto momento, Portugal quiso hacer de la élite caboverdiana un grupo intermedio entre él y el resto de las colonias - solo la élite, porque el resto de la población fue maltratada, hubo grandes hambrunas en Cabo Verde, recuerda - y esto la intermediación dejó sus huellas, no solo en el propio archipiélago, analiza Iva Cabral. “Portugal dejó a un lado a la población de Santiago por ser negra, y eligió a la élite mindelense por estar más cerca”, (Henriques, 2016, s. p.).

No ser considerado africano recuerda el sociólogo caboverdiano, informante entrevistado también en este estudio Francisco Avelino Carvalho, es fruto de la negación y la disociación de la identidad caboverdiana del continente africano. El uso de la 'raza' por parte del sistema colonial portugués y la asociación de africanos con prejuicios raciales, y a un sistema endogámico de alianzas matrimoniales y preservación de la pureza de las élites y 'mejoría de la raza', para alejarse "de la idea principal que se creó del africano la idea de un bruto, violento, inadecuado, incapaz, salvaje ", (Carvalho en Henriques, 2016 s. p.).

Omolara Ongundipe-Leslie, teórica literaria, poeta y feminista nigeriana, fue una de las grandes voces del feminismo africano. A lo largo de los años, sostuvo una crítica declarada sobre la opresión de las mujeres y argumentó que las africanas casadas son más oprimidas en su condición y roles de mujeres. Las mujeres africanas poseen múltiples identidades, en algunas de las cuales gozan de estatus, privilegio, reconocimiento y agencia. Criticó igualmente la espinosa situación de las mujeres africanas debido al impacto de las estructuras coloniales y neocoloniales impuestas, y que a menudo colocan a los hombres africanos en el punto más alto de la estratificación social. Denunció igualmente, que la situación de las propias mujeres africanas también se debe a la internalización del patriarcado por su parte. Sin embargo, insistió que es preciso comprender la complejidad de las situaciones de las mujeres africanas en sus culturas precoloniales e indígenas para fundamentar cualquier discusión o estudio útil sobre las mujeres africanas. A ella se debe el término de un feminismo afrocéntrico "Stiwanism" (*Social Transformation in Africa Including Women*) [La transformación social en África, incluidas las mujeres], en su libro *Recreating Ourselves*²⁵. Lo que proponía como acción era la búsqueda de la igualdad social entre mujeres y hombres en África, apartándose del problema causado por el término 'feminismo', en aquel particular aspecto de separar ambos sexos en la búsqueda de la igualdad, (Megkwe, 2006). Para Alice Walker, escritora negra estadounidense, que en el año de 1983 acuña el término *womanism*, tema en debate que clasifica una forma de feminismo que enfatiza la contribución natural de las mujeres a la sociedad (utilizada por algunos en distinción al término feminismo y su asociación

²⁵ Ogundipe-Leslie, O., (1994). *ReCreating Ourselves. African Women and Critical Transformations*, Trenton, New Jersey: Africa World Press. ["*Stiwanism*", Ogundipe-Leslie argumenta que este término tiene como objetivo evitar estar constantemente respondiendo a las acusaciones de imitar a los feminismos occidentales y, de este modo, concentrar las energías en las condiciones de las mujeres en África. ([Ogundipe-Leslie, Molara, *ReCreating Ourselves*..., Op. cit., p. 229], citado en Zirion Landaluze e Idagarra Espel (2015: 49).

con las mujeres blancas). A veces se le ha llamado marxismo, a veces feminismo socialista, a veces feminismo materialista o materialismo feminista, y otras veces está implícito en trabajos que no tienen etiquetas teóricas. El [mujerismo], el estatus económico y la «raza», son variables insoslayables en la vida de todas las mujeres negras y no solo la variable género, las afecta de manera particular. Una contra reacción surge unos años más tarde, en el año de 1985 de la mano de la crítica literaria y escritora exiliada nigeriana Chikwenye Okonjo Ogunyemi²⁶, *african womanism*, [mujerismo africano], “centrada en el abordaje de las especificidades africanas y en las experiencias diferenciadas de sus mujeres frente a las afroamericanas”. Ahora bien, estos debates se entrecruzan con mi trabajo de análisis sobre aspectos ligados a la contribución y prácticas sociales de las mujeres caboverdianas estudiadas. Las categorías de la mujer casada no son aplicables a la idea del *kompromisu* que se establece relaciones de conyugalidad para las mujeres estudiadas. En mi trabajo las mujeres casadas por matrimonio civil o religioso relataron otro tipo de quejas sobre sus maridos formales. La antropóloga brasileña Andrea de Souza Lobo (2012), adelanta que el deseo de esas relaciones transitaría a una idea de deseo de un matrimonio estable de *papeles pasados*, por parte de las mujeres que estudió. Es probable que las mujeres africanas *hacedoras de opinión* y en lugares de producción del conocimiento, las academias africanas, tuviesen una reacción anti-lésbica de no identificación con las ideas de identidades sexuales no heteronormativas que ese movimiento estadounidense preconizaba. Sus aportaciones han iluminado el enfoque de análisis que apliqué al material de campo, para entender las luchas en búsqueda de la igualdad social entre hombres y mujeres que llevan a cabo las mujeres caboverdianas estudiadas.

Es en 1993, que la profesora de Literatura Inglesa, Claire Hudson-Wheems, negra estadounidense, abogó por una unidad que concitara a todas las mujeres negras y africanas, bajo el nombre opcional de *Africana womanism* [mujerismo africano], dirigido a todas las mujeres enmarcadas en un contexto cultural africano de

²⁶ “Para Ogunyemi el *womanism* aparcó temas importantes para las africanas como la pobreza, problemas con la familia del marido, presión de las mujeres ancianas sobre las jóvenes, los problemas de la poligamia, el integrismo religioso del islam, el cristiano u otras creencias tradicionales. Ogunyemi señala también que la maternidad, tema importante para la mujer africana, no ha sido tratado con relevancia en el *womanism* mientras que el lesbianismo, que algunas las africanas condenan, está ampliamente tratado en el movimiento de Walker.”. Cfr.: *Corrientes del feminismo africano*, Rían de la Torre (*Lady Saba*), accesible en: <https://afrofeminas.com/2015/11/16/corrientes-del-feminismo-africano/>

procedencia/origen/ancestralidad/diáspora, y según la escritora y activista congoleña afincada en España, Rían de la Torre señala en un blog de activismo afrocentrado:

“El concepto de Weems implicaría que una *africana womanist* se reconociese con características como las siguientes: autodefinition, familiaridad, hermanamiento verdadero con otras féminas (*sisterhood*), carácter fuerte, integración de la lucha masculina, plenitud, autenticidad, respeto y reconocimiento, espiritual, respeto a los mayores, ambición, maternidad, protección y cuidado. Para Weems la realidad de este concepto no debe circunscribirse sólo a las mujeres, sino que debe incluir a las mujeres africanas y afroamericanas, a su comunidad y a su descendencia”, (Rían de la Torre (s. f.)).

Los feminismos africanos son diversos y como tal las corrientes surgidas tuvieron adhesiones y rechazos según los momentos y visiones postuladas por las propias africanas. En consecuencia, es la pensadora feminista ghanesa y especialista de *Africana Studies*, la aristócrata Ama Aito Aidoo quien propone una visión feminista afro-centrada en los intereses de las y los africanos, con respecto al control de sus territorios, riquezas, vidas, y la necesidad de apartarse del ‘peso’ negativo de las políticas foráneas del desarrollo dictadas desde lugares distantes de la realidad africana. Elegidas para nombrar y definir a las mujeres africanas en el marco de una perspectiva eurocéntrica: el feminismo, de hecho, una realidad fuera del contexto histórico y cultural de las mujeres africanas". Las "*Africanans*" se identifican como "africanas continentales y africanas en la diáspora". Los términos "*Feminismo negro y Feminismo africano*" no abordan la difícil situación de las africanas porque, en su opinión, están alineados con el "feminismo", que ella identifica como radicado en la historia occidental. Al mismo tiempo, *womanism* [mujerismo], no hace una clara distinción entre una '*womanist*' [mujerista], y una 'feminista', según Pinkie Megkwe (2006, p. 20). Se enuncian las tensiones entre los feminismos africanos, negros, diaspóricos que no terminan de verse subsumidos en la idea histórica de una supremacía occidental, representada por las mujeres blancas, vistas como agentes pasivos o activos de la empresa colonial imperialista. Es Ann McClintock, la historiadora estadounidense, que según Megkwe coincide con Ama Aito Aidoo y aduce:

“Si bien Anne McClintock, a diferencia de Ifi Amadiume, cree que las mujeres africanas siempre han estado sujetas a formas de desigualdad con los hombres en lo que se refiere al ascenso al poder, sin embargo, McClintock, está de acuerdo con Aidoo en la noción de que el feminismo no es ajeno a África. La importancia de reconocer este punto, en su opinión, es que 'la denuncia de todos los feminismos como imperialistas... borra de la memoria las largas historias de resistencia de las mujeres a los patriarcados locales y a los imperialistas... Muchos motines de mujeres en todo el mundo eran anteriores al feminismo

occidental u ocurrieron sin ningún contacto con feministas occidentales". (Megkwe, 2006, p. 21).

Así parece que la tensión dialéctica se afloja, si una está atenta o atento, a la historia de las mujeres africanas lideresas²⁷ antes del contacto con los europeos²⁸ y después de este. Por consiguiente, la elección que hago para la discusión de la literatura seleccionada para el análisis de la historia y cronología de los feminismos africanos, negros y diaspóricos, se inscribe en mí propio interés en sopesar la aplicabilidad de esta discusión al marco analítico del estudio de las mujeres caboverdianas tanto en Cabo Verde como a las de la diáspora. La aplicación tendrá efecto en el análisis que propongo sobre los valores de la familia monomarental de las mujeres estudiadas, discutiendo con las opiniones vertidas desde algunas corrientes del feminismo occidental sobre la familia como uno de los lugares claves de la opresión de la mujer (Barret, 1980). Las discusiones y aportaciones de los feminismos negros o de los feminismos africanos permiten ampliar e incorporar la idea de que la familia negra tanto en los EE. UU., como la familia en los contextos africanos puede ser leída en términos de otras estructuras familiares, cualitativamente distintas a las que las feministas occidentales conocen y viven (Knowles y Mercer, 1992). La menor dependencia defendida por la pensadora negra estadounidense ya citada, Hazel Carby (1982), de que las mujeres negras son menos dependientes de los hombres y no están oprimidas por la familia, es uno de los argumentos esgrimidos.

La familia para las mujeres negras es un lugar de resistencia contra la opresión racial sufrida por ellas fuera del hogar. Pero también obligan a pensar como las leyes migratorias de los países ricos operan de una manera 'racializadora' y racista en separar a las personas

²⁷ Cfr., Serbin, Sylvia, (2015) *Reinas de África y heroínas de la diáspora negra*, Ediciones Wanafrika. "Que la historia del continente africano no comenzó a formularse a partir del "descubrimiento colonizador", también se atestigua a través de estos **veintidós retratos** de mujeres influyentes, resistentes, profetisas, guerreras, víctimas o madres de héroes, la mayoría de ellas desconocidas para el gran público, que vivieron desde la antigüedad hasta principios del siglo XX, mediante las cuales el libro nos muestra hasta qué punto esas grandes protagonistas de la historia han sido silenciadas, relegadas al campo del olvido y la sumisión, y ninguneada su transcendental importancia y aporte a "la edificación de la civilización universal". Accesible en: <https://www.agapea.com/Sylvia-Serbin/Reinas-de-africa-y-heroinas-de-la-diaspora-negra-9788494415487-i.htm>

²⁸ Entre las mujeres líderes del siglo XIX y principios del XX en África estaban la reina guerrera Asantewa de Ghana, 1840-1921, que sobresalió entre las reinas madres, porque dirigió al pueblo en la batalla contra los colonizadores británicos en la Guerra Anglo-Ashanti; La reina Ranavalona de Madagascar reinó entre "1883-1897" y enfrentó con éxito las amenazas extranjeras y las tensiones internas; La emperatriz Taitu hizo contribuciones cruciales en el período 1883-1910 a las políticas domésticas y extranjeras de Etiopía como consorte del emperador Menelik II, fue descrita como la mujer más poderosa del continente africano en su tiempo; La reina Amina de Zazzau se hizo famosa en Nigeria y la jefa Martha Yoko de Kpa Mende ganó fama en Sierra Leona, esta última usó la diplomacia y fue a la guerra para someter a los catorce cacicazgos bajo su gobierno. Cfr., Synder, M, and M Tadesse, (1995), *African Women and Development: A History* (London/New Jersey Zed Books) p.21.

de países terceros en formas diferenciadas de acceso a los derechos y a la ciudadanía una vez inmigradas. Este delicado debate choca con la oposición a las leyes y procedimientos de inmigración que dividen a las familias y que puede ser problemática para las feministas occidentales porque implica hacer cumplir las normas heterosexistas de la familia nuclear. Siguiendo a las autoras:

“Los procedimientos de inmigración operan de una manera racista al singularizar a las familias negras para la importunación, y las feministas pueden ser acusadas de racismo al apoyar, por cualquier motivo, acciones que, al desafiar a la familia, perjudican específicamente a las familias negras” (Knowles y Mercer, 1992, p. 107).

Para estas autoras queda claro el rechazo explicativo del modelo de familia con jefatura femenina monomarental heredada de los estudios sobre el Caribe y a la vez del de la mujer asiática incapaz de disponer de derechos sobre su propio cuerpo y trabajo. Este es el modelo que intento explicar huyendo de las disquisiciones que tanto son heredadas de ese modelo interpretativo y amplía la noción de familia. Aplicadas al caso caboverdiano creo que la división de ‘black families’, *strictu sensu* no es más que una construcción política y cultural de difícil aplicación; las familias no asumen sean estas u otras una forma especial y dentro de lo que sabemos, deben negociar las condiciones entre sus miembros sobre las condiciones en las cuales comparten un espacio común para vivir y convivir. Por lo tanto de estos debates me interesan las aportaciones sobre el sentido flexible y negociado de la posición que las mujeres caboverdianas estudiadas ocupan en sus familias. Sus arreglos, cualesquiera que sean serán por mi llamados de ‘familia’. También rescato de este debate la idea de que no todas las personas sienten o perciben de forma inmediata la ‘*experiencia*’ de las distintas desventajas de género, sexismo o racismo en sus vidas. Por lo tanto, me posiciono críticamente ante la idea **de crear nuevos esencialismos al querer explicar otros que les preceden**. De acuerdo con las autoras citadas, (Knowles y Mercer, 1992), las mujeres pueden tener distintas vivencias como mujeres, emigrantes, madres, trabajadoras, dependiendo de la combinación de circunstancias en la cuales sus vidas se desarrollan. El caso de los feminismos africanos y las reclamaciones que lo sostienen de manera amplia son para mi trabajo aplicables a las discusiones que interesan a las mujeres en el continente africano y que están también presentes en Cabo Verde. La posibilidad de entender cómo viven las mujeres caboverdianas, las que están expuestas a relaciones polígamas informales, su relación con las *kumbossas* (co-compañeras), o el papel de sus inserción más activa en la política

nacional, en el combate al sexismo y otros ‘ismos’ en beneficio de cada una y de todas y muchas veces junto a los hombres que están dispuestos a cambiar.

En este sentido, el feminismo multicultural y el feminismo poscolonial, son una contra reacción epistémica de las mujeres “que no se sienten representadas por el feminismo existente” (Oliva, 2016, p. 28). Nuestra autora, describe la cronología de esta contra reacción desde los años 70 [1974], liderado por feministas negras y lesbianas (*Combahee River Collective*), el énfasis puesto era una lucha simultánea contra el racismo blanco estadounidense y contra el sexismo de los hombres negros. Ya en 1966, las mujeres negras se unieron como feministas para criticar el tono cada vez más masculinista del movimiento. Y lo hicieron en sus propios grupos, como la Alianza de Mujeres del Tercer Mundo (fundada en 1970), y la Organización Nacional Feminista Negra (1973), en lugar de como parte de organizaciones feministas ‘blancas’, que consideraban insuficientemente atentas a la opresión racial y de clase y demasiado interesadas en el cambio cultural, más que económico (Ongoig, 2015)²⁹. Las voces de autoras como Adriene Rich, bell hooks, Denise Riley, Audre Lorde, donde se discutirán las categorías de «raza», racialización, mujer, son operativas para las mujeres no blancas. Paralelamente el feminismo negro y chicana no se puede explicar cómo variaciones o ramificaciones del ‘movimiento blanco’, porque las tres ramas se estaban desarrollando simultáneamente. Además, las feministas negras y chicanas fueron moldeadas fundamentalmente por sus experiencias distintivas en los movimientos más amplios de derechos civiles y chicanos, respectivamente (Ongoig, 2015). Las raíces del feminismo chicano también surgieron por separado de las del ‘feminismo blanco’. Las primeras organizaciones feministas chicanas comenzaron a aparecer alrededor de 1969-1970, obteniendo su energía y reclutas de los movimientos chicanos y laborales más amplios. Las feministas chicanas no priorizaron la organización interracial, como buscar coaliciones con feministas negras; en cambio, optaron por trabajar por una mayor presencia política de las mujeres en el movimiento chicano. En su organización y alcance, señalaron con orgullo los importantes roles que mujeres como Luisa Moreno y Josefina Fierro habían desempeñado tradicionalmente en las luchas mexicanas y mexicano-estadounidenses por el cambio social. Los hitos organizativos importantes incluyeron la formación en 1969 de *Las Hijas de Cuauhtémoc* en la Universidad Estatal de California en Long Beach, y la primer

²⁹ Click! The *Ongoing* Feminist Revolution (2015). Separate Roads to Feminism Clio Visualizing History, Inc. Accessible in: [Click - Separate Roads to Feminism - Chicana Feminists, Chicana Feminism, Black Feminists, Black Feminism, Intersectionality \(cliohistory.org\)](https://cliohistory.org/learn/separate-roads-to-feminism-chicana-feminists-chicana-feminism-black-feminists-black-feminism-intersectionality)

Conferencia Nacional Chicana en la ciudad de Houston en el año de 1971, (Ongoig, 2015).

Criticar que el feminismo cuando se define, “a partir del único eje del género”, se aproxima “a una noción que pretendía ser una mera categoría de análisis” (Oliva, 2016, pp. 29-30). Es la crítica abierta a la idea de etnocentrismo metodológico, modo del ‘feminismo hegemónico occidental’, que privilegia la crítica al androcentrismo, y reifican la visión de la mujeres occidentales sobre las *Otras* mujeres del resto del mundo, dando primacía a la variable género en detrimento de otras “instancias como la raza o la orientación sexual” (Oliva, 2016, p. 30). Por otro, alude Oliva, “la de aquellas que acusan al género como una «ficción totalizadora»” (Oliva, 2016, p. 48). La reacción destacable viene del artículo de Susan Bordo, profesora estadounidense de Estudios de la Mujer y de Género, y citada por Oliva (2010), que niega que el llamado “escepticismo sobre el género” tenga razón de ser, aportando a la discusión elementos de análisis que invocan las posiciones distintas que las autoras feministas hegemónicas ocupan en la sociedad. Algunas reconocen que se encuentran en posiciones de privilegio, pero advierte que “como mujeres, [todas nosotras], ocupamos también posiciones subordinadas” [(Bordo 1989: 141), en Oliva, 2016, p. 49, énfasis mío].

En la discusión habida, Bordo aclara desde una posición menos deconstructivista, que las mujeres para luchar por sus intereses deben verse como un colectivo, sin fisuras debilitantes. Su crítica se dirige en un momento a las ‘*mujeres de color*’ [eufemismo para no llamar negras, chicanas, etc.], diciendo:

“Las mujeres de color hablan de las feministas blancas como una unidad, sin atender a las diferencias de clase, etnia o de religión que también nos sitúan y dividen, y las feministas blancas tienden aceptar esta «totalización». ([Bordo, Ibid., 152.] en Oliva, 2010, p. 49).

Señala la autora que las posiciones «*generizadas*» de las mujeres marcan el lenguaje, la historia de las ideas, y las formas sociales, y es insoslayable la consecuencia que esto tiene en las vidas de las mujeres, porque codifica las actividades “como femeninas o masculinas y así funcionarán dentro del sistema dominante de las relaciones de género-poder” (Bordo, 1989, pp. 152-153, citado en Oliva, 2016, p. 49). Con la emergencia de los *Estudios Subalternos* la voz de la influyente crítica y teórica literaria y cultural Gayatri C. Spivak, llama *conciencia subalterna*, estableciendo que la categoría «*mujeres*» es la de un sujeto que tiene una localización y una posición, más que una esencia o destino biológico. Spivak defiende que no busca la coherencia en el discurso

universalista, sino la especificidad de un esencialismo temporal estratégico al cual no debe renunciar, contra una especificidad parroquial de una mirada deconstructivista. Señala que se deben criticar por supuesto los discursos esencialistas y los discursos universalistas, tal como nos vienen dados por el universalismo de cuño clásico germano cuyo máximo exponente es un hombre blanco de clase alta. Aun así, aboga por evitar las recurrentes definiciones de la diferencia, en nombre de una eficacia práctica, porque finalmente se cosecha más hostilidad, (Spivak, 1984, p. 15). Pero, estos discursos también tienen su contraparte desde los feminismos africanos que, en la voz de la antropóloga y socióloga nigeriana, Aina Idowu Olabisi, recuerda:

“Las feministas se apresuran en desafiar el "Patriarcado", un sistema sesgado que trabaja a favor de los hombres, y por lo tanto desafiaron la estructura de las sociedades que han sostenido el "patriarcado" y sus principios. Aunque las feministas convergen en el tema central de la subordinación de las mujeres, difieren en sus supuestos sobre las causas o fuentes de esa subordinación. Las teorías feministas africanas han argumentado en contra de una presentación bipolar de la desigualdad de género en las sociedades de África. En lugar de tomar al "patriarcado" como el culpable, echaron la culpa a las incursiones coloniales y la interrupción de las estructuras sociales africanas que se siguieron.” (Olabisi, 2011, p. 2).

La autora es firme en la crítica a las feministas africanas y las afroamericanas que insisten a menudo en las variables «*raza*» y clase y dejan de lado, la discusión de la codificación generizada de la vida de las africanas a lo largo de la historia del continente. Sostiene que la emergencia del colonialismo y del sistema de producción capitalista cambiaran radicalmente el papel y la importancia de los roles de las mujeres en la política y en términos de estatus político adscritos a las mujeres:

“Fue acucioso para los imperialistas europeos reconocer que los hombres africanos tenían las riendas del poder político en estas tradicionales sociedades. Este pensamiento estereotípico estaba en línea con la ideología victoriana que relegaba a las mujeres a un segundo plano en casi todas las esferas de la vida, incluida la política. Fue sobre este estereotipo que el estado colonial comenzó el proceso de su formación y acumulación de capital en la mayoría de los estados africanos, [Nigeria], inclusive. Hoy, la desigualdad de género en la política continúa incluso después de la desaparición del estado colonial en África”. (Olabisi, 2011, p. 2).

Señala finalmente que la oligarquía masculina ha dominado las estructuras de poder en Nigeria y por ende en los distintos países del continente africano, en detrimento de las mujeres. Aboga por una clara acción que incite prácticas activistas comunitarias, y concientización de las mujeres como un colectivo, para que luche de forma organizada en defensa de una histórica y persistente amenaza a sus intereses como *sujetos*. Para ello, prescribe de forma programática en la acción política aplicada, para reclamar el

reconocimiento de los derechos políticos que compense la subordinación histórica de las mujeres, aún vigente en el mundo:

- ✚ Adquirir la educación y capacitación política necesarias;
- ✚ Habilidades necesarias para penetrar el caucus [junta política], y las redes de lo[s] partido[s];
- ✚ Movilizar a las mujeres para un frente común en política;
- ✚ Una comprensión adecuada de la ideología de la justicia de género y la igualdad de género;
- ✚ Capacidad para utilizar marcos legales según corresponda y cuando sea necesario.
- ✚ Movilizar el apoyo de los medios.
- ✚ Capacidad para construir circunscripción política en torno a las cuestiones fundamentales de género.
- ✚ Astucia en coordinación y habilidades de campaña.
- ✚ Capacidad de recaudación de fondos.
- ✚ Capacidad para equilibrar lo personal y lo político. (Olabisi, 2011, p. 7).

Para la filósofa de la ciencia y pensadora crítica feminista, Seyla Benhabib , turco-estadounidense, cuyo trabajo se centra en teoría feminista, pensamiento social, político y filosófico europeo de los siglos diecinueve y veinte, y que el eje de análisis en su trabajo trata de complejizar el debate filosófico y político sobre la diferencia, el multiculturalismo y el feminismo,

“ Las categorías de raza, género, clase, son distinciones analíticas en el nivel de la teoría; en cualquier investigación social, histórica y cultural concreta debemos mostrar cómo llegan a constituirse conjuntamente aspectos de las identidades de individuos específicos.” [(Benhabib, 1999), en Oliva, 2016, p. 54).

Esto conecta con mi marco analítico y con la elección que hago en presentar de forma contrastada, y sintetizadora las opciones que fui tomando en su elaboración. Es decir las distinciones analíticas de mis informantes son un conjunto variado de categorías de género, «raza», ‘mestizaje’ y ‘hibridez’, clase, edad, estatus social, existencia o no de proyecto migratorio, roles de género, consecuencia del sistema patriarcal durante el colonialismo y el período poscolonial y el legado de división jerárquica que codifica las actividades y responsabilidades como masculinas y/o femeninas, como el cuidado/cuidados a un individuo u a otro en función de su género y sexo.

Por ende, las aportaciones que se han ido explicitando a lo largo del apartado, sirven para problematizar y explicar que solo un acercamiento que parta de una visión multidisciplinar y que vaya contextualizando las diferentes discusiones del feminismo y su momento histórico donde ocurren permiten un análisis prospectivo y no inmovilista y persigan el fin de la desigualdad entre los sexos. Finalmente identifiqué dos trabajos científicos que han sido iluminadores para este marco teórico y que opté por dejar para el

final de este apartado y ofrecer una crítica sintetizadora de las ideas en discusión. En la obra citada *“Teoría feminista de la Ilustración a la Globalización: de los debates sobre el género al multiculturalismo”* (2005) con Celia Amorós y Ana de Miguel como editoras, la filósofa feminista argentina María Luisa Femenías, contribuye con un artículo titulado *“El feminismo poscolonial y sus límites”*. Partiendo del concepto de la teórica crítica estadounidense, feminista, Nancy Fraser, *espacio público mundial*, Femenías expone que este espacio tiene nuevas configuraciones paradójicas “que interactúan entre sí potenciando de modo insospechado la exclusión” (Femenías, 2005, p. 154). Es justo lo que considera que “las nuevas corrientes del feminismo multicultural, el poscolonial y el ecofeminismo, todos de la mano de los movimientos antiglobalización”, van a tomar como corolario el “examen crítico de la lógica del dominio” (p. 154). Dos premisas lo caracterizan según nuestra autora: construcción ambivalente del «otro» como proyección de sí mismo, o por otro lado la consabida jerarquización y división que han llevado y siguen llevando grupos humanos a ser mercancía (la carga preciosa, los esclavos, “piezas”), explotable y si no, hasta erradicables, (las leyes raciales de Jim Crow³⁰ en los EE. UU., que amparaban el linchamiento público de las gentes negras, sobre todo varones). El pensamiento hegemónico que se fragua con el desarrollo del colonialismo europeo en el proceso marítimo de expansión territorial ibérica, iniciada por los portugueses y seguida por los españoles, abre un nuevo y desconocido capítulo en la historia mundial. Curiosamente el colonialismo ibérico no va a producir un movimiento intelectual desde sus cenizas, tal y como sí tuvo lugar en las postrimerías del imperio británico, especialmente desde La India en los años 70. La Escuela de Pensamiento llamada “Poscolonial”, está presente en África, en la India, en Gran-Bretaña, en Australia, y en los Estados Unidos, (Mbembe, 2006). La Revolución Cubana va a producir una lectura neo-marxista de crítica colonial marcada por el inicio de la Guerra Fría y centrada

³⁰ Las leyes “Jim Crow” se refieren a las disposiciones estatales y locales que desde 1876 se multiplicaron en el Sur, y que consagraron un sistema de segregación racial bajo el principio de “separados pero iguales”, aunque la igualdad era inexistente, ya que los blancos recibieron un mejor trato, tuvieron más oportunidades, y las instalaciones reservadas a los mismos siempre fueron mejores. Se segregó en las escuelas, lugares y transporte públicos, y en negocios privados, como los pertenecientes al ramo de la hostelería. Estas disposiciones se ampliaron y se transformaron ante la nueva situación provocada por las disposiciones federales, especialmente, en relación con la segregación y el sufragio, en lo que se conoce como el sistema o las leyes de “Jim Crow”. El término aludía a un número satírico y musical denominado *“JumpJimCrow”*, que era interpretado por un actor blanco disfrazado de negro, y que criticaba la política del presidente Jackson en los años treinta, siendo muy popular. Cfr. “El origen de la segregación racial en los EE. UU.”, sección Historia, El Salto, diario digital independiente. Accesible en : <https://www.elsaltodiario.com/nueva-revolucion/el-origen-de-la-segregacion-racial-en-los-estados-unidos>

en la desigualdad y la liberación de los pueblos indígenas. Sin embargo, la ausencia de América Latina en la Conferencia de los Países no Alineados como bloque fue evidente salvo la excepción de la activa participación de Cuba tras la revolución de 1959 y de su nuevo posicionamiento ideológico. Los estados latinoamericanos ya eran independientes hace más de un siglo y sus debates nacionales se centraban en las teorías nativistas de su construcción nacional. La independencia de la India, en 1947 inaugura la *escala temporal* de lo que se viene a llamar poscolonialidad, y el final de la Segunda Guerra Mundial. Con el debilitamiento de los viejos imperios coloniales europeos en el continente africano y el asiático, nuevos movimientos de emancipación en el llamado Tercer Mundo y la inmigración masiva de los excolonizados hacía el centro de sus antiguas metrópolis coloniales tuvieron lugar. En Latino América esto no ocurría con la fuerza desestabilizadora que iba hacer surgir en el resto del mundo excolonizado. Solo el discurso por Ernesto Che Guevara proferido en la ONU en el año de 1964, representante de Cuba, el 11 de diciembre de 1964 ante la Asamblea General de las Naciones Unidas (19ª sesión, 1299ª reunión), puede ser considerado un fragmento de una memoria de lo que se llama la *escala discursiva* del poscolonialismo. De forma epistémica el comienzo de la teoría poscolonial se funda en la obra del ensayista palestino apátrida, Edward Said “Orientalismo”, publicado en 1978. En él Said cuestiona las formas despreciativas como Occidente elabora sus relatos, imaginarios sobre Oriente y sus gentes. Por lo tanto es en este contexto de excolonizados en el que el psiquiatra y filósofo francés de la Martinica, Frantz Fanon, el poeta y literato senegalés Leopold Sédar Senghor autor las obras poéticas mientras estaba prisionero en un campo alemán (el *Front Stalag 230*), el poeta martiniqués Aimé Césaire, o las consideraciones del teórico de los Estudios Culturales, inglés y mestizo Paul Gilroy, señalan sobre la posibilidad de una vida agradable en un mundo ahora multicultural (*Postcolonial Melancholia*, 2004). Siguiendo al teórico poscolonial ya citado Achille Mbembe,

“(…) encontramos en buena parte del pensamiento afroamericano, enfrentado, además, a la dificultad de reapropiarse de los legados de la esclavitud y el racismo, de ponerlos al servicio de la resistencia de los dominados sin caer en la trampa de la racialización y la glorificación de la raza”. Finalmente, si el pensamiento poscolonial es hoy privilegio de las instituciones académicas anglosajonas y de los intelectuales de habla inglesa, no debe olvidarse que esta corriente se inspiró en gran medida en el pensamiento de lengua francesa. Mencioné a Fanon, Césaire, Senghor. Podría haber agregado [Eduard] Glissant y más. En la actualidad, determinadas obras de la literatura africana francófona forman parte de los textos canónicos de la crítica poscolonial”, (Mbembe, 2006, s. p.).

Lo que hace la fuerza política del pensamiento poscolonial es su inclusión en las luchas sociales históricas de las sociedades colonizadas y, en particular, su relectura de la praxis teórica de los llamados movimientos de liberación. Es, por tanto, un pensamiento que, en muchos aspectos, todavía cree en el postulado de que sólo existe el conocimiento de aquello que pretende transformar el mundo. Es un pensamiento de ser-sujeto, de ser-para-sí, de cómo se podría trascender la dialéctica del amo y el esclavo, del colono y del nativo. De hecho, la colonización nunca dejó de mentir sobre sí misma y sobre los demás. Como muy bien explica Frantz Fanon en *Black Skin, White Masks*, los procedimientos de racialización de los colonizados constituyen el motor de esta economía de mentiras y duplicidades. Para el pensamiento poscolonial, *la raza* es de hecho la región salvaje del humanismo europeo, su bestia. Para usar las palabras de Castoriadis, sobre el racismo, "Solo soy yo quien vale la pena. Pero solo puedo valer como yo mismo si los demás, como ellos mismos, no valen nada." (Mbembe, 2006, s. p.).

El pensamiento poscolonial, por tanto, se esfuerza por dismantelar la columna vertebral de la bestia, por hacer desaparecer sus privilegiados lugares de residencia. Más radicalmente, plantea la pregunta de ¿qué es vivir bajo el régimen de la bestia? ¿qué es la vida? y ¿qué tipo de muerte se muere?. Muestra que hay algo en el humanismo colonial europeo que debe llamarse autodio inconsciente. El racismo en general y el racismo colonial en particular constituyen la transferencia de este odio a sí mismo al otro, (Mbembe 2006, (s/págs.).

Aún sobre el espacio colonial³¹ y poscolonial he querido indagar sobre cómo afectó la condición de las mujeres en el poblamiento con respecto a una preocupación que enlazo con la corriente histórica de la erosión de lo femenino. La escritora galardonada y filántropa nigeriana Bisi Adeleye-Fayemi (2005), una activista de los movimientos feministas y de derechos humanos en Nigeria, argumentó en relación con la 'teoría de la cultura, la tradición y la historia' si serían aplicables a la historiografía africana, contestando que, 'África tiene algunas de las civilizaciones más antiguas del mundo, que

³¹ Sobre el espacio colonial, me interesa los aspectos relativos a la dominación del espacio físico durante la colonia de Cabo Verde y los espacios asignados a las mujeres, porque este hecho implicaba dominar las gentes. En el caso del proceso colonial español de invención del espacio, este consistió en fijar mediante las leyes los lugares respectivos a los dominantes y a los dominados, y para ello se dividió en dos el espacio colonial, a saber: la "república de blancos", la ciudad; y la "república de indios", el campo. Por esto las reglas que la corona española estableció sobre el urbanismo dicen mucho de la importancia que se le otorgaba a la jerarquización del espacio como un elemento clave en el establecimiento de las relaciones de dominación colonial. Fue un esfuerzo por organizar una jerarquización del espacio en función del poder.

tiene los patriarcados más antiguos, y por lo tanto la más antigua tradición de la resistencia al patriarcado. Creer lo contrario es "implicar falsamente que durante siglos las mujeres africanas se cruzaron de brazos y aceptaron ser golpeadas y despersonalizadas por el patriarcado". Intuyo que no es una refutación afrocéntrica, pero un recurso de la necesaria reconstrucción de la historia africana y de sus mujeres, para desentrañar las ficciones tanto negativas como las positivas. La recién fallecida filósofa africana, nigeriana Sophie Oluwole, (2005), la primera mujer nigeriana en obtener un doctorado en Filosofía argumentaba en el mismo sentido años antes, que las mujeres africanas carecían de poder económico y de derechos políticos durante la era colonial, pese a que no disfrutaban de la igualdad con los hombres en las sociedades tradicionales.

Por su parte, Filomina Chioma Steady define el feminismo africano como un movimiento que combina las dimensiones raciales, sexuales, de clase y culturales de la opresión para producir una marca más inclusiva de feminismo a través del cual las mujeres son vistas ante todo como seres humanos en lugar de seres sexuales. Según el sociólogo afrocanadiense Tamari Kitossa (2002), el feminismo centrado en África presenta un marco interpretativo crítico a través del cual se puede reconstruir la presencia de mujeres africanas en la historia y ofrece un marco conceptual a través del cual criticar el feminismo hegemónico occidental. La socióloga suazilandesa y feminista radical africana Patricia McFadden (1997), define el feminismo africano como una forma de praxis política que evoluciona a partir de las condiciones políticas, económicas y sociales que dan forma a la vida de las mujeres africanas. En consecuencia, el debate sigue abierto para entender y generar consensos sobre las definiciones apropiadas para los movimientos feministas en el continente africano.

Según señalan Sunder Rajan y Park en su texto "*Postcolonial Feminism/Postcolonialism and Feminism*, sobre los estudios feministas poscoloniales:

"Las cuestiones de ubicación (propias y de sus sujetos) se historizan y politizan a medida que las feministas poscoloniales entran en el terreno de lo reflexivo que llamamos teoría. Las identidades y los lugares de expresión de los investigadores están marcados por la hibridación, el intermedio y la separación silábica; los "orígenes" puros y auténticos se vuelven dudosos; sus trayectorias intelectuales se cruzan con historias de llegada (en el primer mundo); El giro autobiográfico, en antropología, por ejemplo, parece ser específicamente feminista. Cuando las "Mujeres del Tercer Mundo" hablan en las voces de estas feministas, es para repudiar la otredad, el tokenismo, los estereotipos, el excepcionalismo y el papel de "informante nativa". Buscan resignificar los atributos de las mujeres del Tercer Mundo: el silencio, el velo, ausencia y negatividad, por ejemplo", (Sunder y, Park, 2005, pp. 54-55).

Son las aportaciones del feminismo poscolonial que, en su giro epistémico, dota al feminismo occidental de nuevas e interesantes lecturas de la condición histórica de las mujeres en el mundo, buscando poner en valor las intersecciones de todas las variables que las definen como sujetos y no un mero destino biológico, Spivak (2005). Nuestros autores de una forma muy clara señalan cuáles han sido y son los desafíos que se enfrentan nuestras sociedades sugiriendo una praxis.

“No es que el ideal de la apreciación liberal de otras culturas deba desacreditarse demasiado fácilmente en un contexto de racismo generalizado, intolerancia, chovinismo e incomprensión de otras culturas. La forja de alianzas entre mujeres y el establecimiento de un terreno común en el que se puedan negociar los conceptos de justicia y libertad, así como el respeto por las diferencias, son objetivos dignos del feminismo poscolonial que pueden promoverse dentro del contexto definido por el multiculturalismo”, (Spivak, 2005, p. xvi).

Considero que es este el eje de conexión con la idea ya defendida por Spivak, cuando afirma en el prólogo de la obra citada que “Lo primero es importante porque una gran cantidad del multiculturalismo metropolitano -la última fase del poscolonialismo dominante- comprende el destino manifiesto de los Estados Unidos como un asilo transformado para el resto del mundo.” Spivak, 2005, p. xvi)

Relaciono esta advertencia con lo que ya se había estudiado a partir de los años 70 del siglo pasado y del regreso de la antropología a la casa europea, y su giro hacia el estudio de los propios subalternos/as ahora habitando las urbes del Primer Mundo. Pero lo realmente aclaratorio y más allá de la consabida enumeración de un cierto feminismo poscolonial reactivo, enunciador de las diferencias vividas e impuestas por el poder ajeno (epistemologías masculinistas europeas, feminismo hegemónico blanco), Sunder y Park (2005), hablan de que algunas académicas feministas, tanto en el Primer Mundo como en el Tercer, están produciendo una comprensión más dialéctica y orientada a la praxis del feminismo poscolonial que vincula los espacios laborales en el Primer y Tercer Mundo y enfatizan la división internacional del trabajo como una preocupación importante. También participan activamente en la impugnación de leyes de inmigración discriminatorias en las naciones industriales avanzadas del Primer Mundo, y en descubrir las formas de racismo y sexismo que estructuran la opresión de las mujeres de origen del Tercer Mundo en estos países. Estas feministas buscan ir más allá de la discusión sobre dominación cultural, resistencia y subversión con la que muchos teóricos poscoloniales se han contentado hasta ahora, (Sunder y Park, 2005).

Otro de los aspectos fundamentales de la aportación del poscolonialismo y del feminismo poscolonial es la autocrítica, Spivak (2010). Rajeswari Sunder Rajan, teórica feminista india y You-me Park, teórica feminista estadounidense de origen surcoreano, van más allá del debate dicotómico de los ejes dominador/dominado, Norte/Sur, para adentrarse en la discusión que el feminismo poscolonial ya inició y que es “el tipo de feminismo, concebido como un "feminismo transnacional", [que], comparte importantes preocupaciones, temas, intereses teóricos y agendas políticas con lo que comúnmente se entiende como feminismo poscolonial, aunque no trata explícitamente con el colonialismo; Sin embargo, está comprometido centralmente con su sucesor, el neocolonialismo”:

“Muchas feministas transnacionales identifican la división internacional del trabajo –más que los conflictos o transacciones culturales– como la característica definitoria más importante de la poscolonialidad. Los principales sitios de explotación y resistencia laboral se encuentran en las Zonas de Libre Comercio en el Tercer Mundo, en talleres de explotación en el Estados Unidos y Europa, y en el trabajo a domicilio en todas partes. Al vincular estos sitios, reconocen la interpenetración espacial y la integración del primer y tercer mundo; El primer mundo ejerce su carácter económico, político y cultural e influencia en el Tercer Mundo, mientras se construyen cónclaves internos de un Tercer Mundo dentro de los límites territoriales del Primer Mundo.” (Sunder, y Park, 2005, p. 58).

Estas son las categorías que planteo a lo largo de la tesis, la transhistoricidad de vidas de mujeres que no son heroínas, sino gente normal y corriente, que, dadas las circunstancias personales, históricas de sus contextos locales de vida, algunas emprendieron el camino de la migración por diferentes motivos que veremos después. En consecuencia, he elegido estar atento a las condiciones de trabajo en origen y en los destinos de estas mujeres trabajadoras, pero procurando apartar el peso de los estudios migratorios en persistir en la idea de migrante y primando más una noción de “*movilidades cruzadas*” (Cortés, A., Sáis-López A. y Oso. L. 2017), en que la femineidad de las mujeres otras se cruza con sus éticas del cuidado y obligaciones con las familias en origen y en la migración transnacional que “se convierten en factores importantes en las negociaciones entre el capital transnacional, las estructuras patriarcales autóctonas y las mujeres ellas mismas [...], (Cortés, A., Sáis-López A. y Oso. L. 2017).

El feminismo poscolonial adquiere importancia como un esfuerzo por lidiar e interpretar tanto los fenómenos económico-políticos del capital y el trabajo, como la explotación de las mujeres y la resistencia al sistema.” (Sunder, y Park, 2005, p. 58-59). Los estudios feministas poscoloniales, me han permitido encontrar el camino que orienta mis intereses de investigación en lo que respecta a la necesaria reconstrucción del eje de

la historia, de la tradición y de la cultura de las mujeres en la ex colonia de Cabo Verde y en su actual estado independiente poscolonial y las nuevas amenazas neocoloniales que lo acechan y que una vez más hacen peligrar pese a los avances la situación y la posición de las mujeres ante las estructuras de poder patriarcales. Porque cómo bien advierten las autoras citadas, Sunder, y Park (2005), estudiar la historia colonial, el pasado colonial, la memoria histórica de un pasado colonial gana urgencia política a partir de la relevancia del pasado colonial para los significados del presente. En muchos países, la descolonización fue simplemente una transferencia de poder a las élites nacionales que continuaron las estructuras de gobierno coloniales, como el sistema legal, la burocracia, el ejército y otros cuerpos de aplicación de la ley, agencias de desarrollo, el poder judicial. Y añaden:

“Para los movimientos de mujeres y otros movimientos sociales en los países poscoloniales, el estado es un sitio constitutivo de lucha, tanto como aliado para lograr los cambios legales deseados e instituir medidas de bienestar, y como adversario debido a su discriminación y medidas coercitivas contra las mujeres y las minorías”. (Sunder, y Park, 2005, pp. 61-62).

Las herencias coloniales ibéricas cruzan las vidas y biografías de las mujeres que he seguido y estudiado, para no dejar de traducir, analizar y reflexionar críticamente sobre sus vidas porque finalmente en la vorágine de las disquisiciones intelectuales es posible olvidarse de las voces de la gente común estudiada. En general, los feminismos poscoloniales han establecido un espacio discursivo donde se hacen posibles las críticas constructivas y el diálogo. En lugar de abrazar o rechazar ciegamente las teorías occidentales, las feministas poscoloniales en sus mejores momentos han anclado con éxito estas teorías en realidades sociales histórica y geográficamente específicas. En el espacio poscolonial, donde las contradicciones políticas y económicas son más claramente visibles y se disfrazan con menos habilidad que en el Primer Mundo, las feministas poscoloniales han tenido la oportunidad de "probar" las teorías para que encajen, y en algunos casos han revisado las teorías ellas mismas de manera significativa e incluso fundamental, (Sunder, y Park, 2005). Finalmente procuré paralelamente seleccionar una producción científica de textos que se alejaran del excesivo peso de la academia anglosajona donde justo tuvo su origen para buscar en la literatura científica sobre el África lusófona y la teoría del *Luso-tropicalismo* como un tropo cultural de una presencia benigna de la colonización portuguesa en el mundo (Vale de Almeida 2000, 2005, 2016, Castelo 1998). El antropólogo portugués Miguel Vale de Almeida, dedicó

parte de su trabajo académico al análisis del eximperio colonial portugués partiendo de los presupuestos poscoloniales. En su libro del año 2000, “*Um mar da cor da Terra*”, dedica el capítulo ‘*Um marinheiro num mar pós-colonial*’, al análisis crítico del paradigma poscolonial, su relevancia epistemológica, de los *faux-pas* de la propia ciencia antropológica cargando los presupuestos colonialistas y defiende que:

“El concepto de poscolonial es por un lado universal, en la medida, que las sociedades colonizadas y colonizadoras fueron ambas afectadas por el proceso. Por otro lado, el término poscolonial no puede ser meramente descriptivo de esto o de aquello, del antes y lo del ahora. Este deberá releer la colonización como parte de un proceso esencialmente transnacional, transcultural global, produciendo una escritura descentrada, diaspórica o global de anteriores grandes narrativas imperiales centradas en las naciones. En este sentido, lo poscolonial, no es una periodización basada en “estadios” Vale de Almeida, (Op. cit., 2000:232, traducción mía del portugués).

En este punto querría terminar este apartado invocando la discusión de la antropóloga y teórica feminista española Teresa del Valle, con respecto a la gran problemática de la jerarquización y la división que crean relaciones de poder desiguales, racializadas y socialmente injustas. Tal y como señala esta antropóloga con relación a la crítica feminista esta presenta el:

“(…), potencial de la confrontación multidisciplinar al incorporar nuevos análisis que no estaban presentes en los campos tradicionales del saber, enriquece la aproximación a problemáticas presentes en el desarrollo de la teoría antropológica. Es más, cuestiona y enriquece desde la etnografía con temas relacionados con la sexualidad, la reproducción, el cuerpo, el trabajo, el espacio y evidentemente el poder. Es más, nuevas preocupaciones y problemáticas de nuestra contemporaneidad se nutren para su análisis de teorías que activan la dimensión aplicada de nuestra disciplina.” (Del Valle, 2008, p. 163).

Migraciones generizadas: Campos migratorios, género, mujeres, movilidades: breve apunte.

En la vasta literatura producida en las últimas décadas sobre el campo migratorio caboverdiano, los estudios que he revisado se han centrado fundamentalmente en situar las migraciones caboverdianas en un enfoque histórico (Meintel 1984, Halter 1993, Carreira 1977, Andrade 1996, Saint Maurice 1997), en señalar la dimensión económica y sus efectos (Grassi 2003, Akhesson 2009, 2011, Barbosa, y Cortés, 2013), las redes familiares constituidas a lo largo de la migración caboverdiana (Souza Lobo, 2012), de una forma más particular los procesos de reagrupación familiar (González, 2013), o los aspectos ligados a la naturaleza y calidad de las relaciones en el seno de las familias (Feo Rodrigues 2007, Souza Lobo 2012). Las cuestiones vinculadas al género y las migraciones fueron también objeto de estudio desde el enfoque antropológico con los trabajos de (Grassi 2007, Braz Dias 2006; Lobo, Braz Dias, 2007, Oca 2007, 2016, Oca y Moldes, 2008, Giuffré, 2007) y más recientemente (Drotbohm et al. 2015, Akhesson y Carling y Drotbohm, 2012). En el campo de los estudios teóricos del transnacionalismo y estudios sobre la diáspora y familia caboverdiana son también pioneros los trabajos de la antropóloga estadounidense Deidre Meintel (2002) y de Lobo (2012), desde de la psicología social, Évora (2003, 2011, 2016), o la sociología de las migraciones, Pedro Góis, (2015, 2008), el antropólogo luso, Luis Batalha, y el geógrafo danés Jorgen Carling organizan en el año 2008, una compilación titulada *Transnational Archipelago*, donde varios autores de las ciencias sociales presentan trabajos sobre la presencia de la diáspora caboverdiana en varias partes del mundo; destacaría el trabajo de Marta Maffia (2008) sobre caboverdianos en la Argentina, o el de (Moldes y Oca González, 2008) sobre caboverdianos en España, centrado sobre todo en este caso, en las comunidades mineras de León y la de pescadores y sus esposas en Burela, Galicia. Esta panorámica general no es exhaustiva y pecará seguramente en obviar muchas otras contribuciones en el estudio de la compleja historia y proceso de las migraciones caboverdianas, y sus movilidades transnacionales y sus diásporas.

También, la reciente contribución de Victoria Haskins y Claire Lowrie (2014), pese a no dedicarse al estudio concreto de este territorio, es sin embargo, un estímulo importante para entender en los contextos tanto histórico como contemporáneo en Cabo

Verde, cuál ha sido el lugar ocupado por las mujeres, su vinculación al servicio doméstico y de los cuidados, y cuáles han sido tácticas o recursos de supervivencia que han tenido que usar desde una posición histórica de *subalternidad*. Justamente el enfoque feminista como estrategia investigadora, asienta sus recursos en nuevos enfoques teóricos y ahonda como recuerda la filósofa feminista Kate Millet (1995), en la experiencia de las mujeres en la lucha política. Este proyecto de investigación también procura explicitar de forma crítica una elucidación sobre la organización de la familia caboverdiana, pero partiendo del relato de las informantes que explican cómo viven la construcción de esas relaciones familiares, como las sienten y cómo las *sufren* sin ningún atisbo de romanticismo o concepciones idealizadas sobre la familia en Cabo Verde. Teniendo consciencia que este breve apunte no es de todo completo, es en mi entender significativo y se ajusta al peso que el fenómeno migratorio vincula la historia y relatos de las vidas de las mujeres en este estudio. La migración está presente siempre, sus efectos positivos y negativos, en su movilidad interna y hacia el exterior, pero no es para la mayor parte de las personas estudiadas la característica más marcante en sus vidas.

Identificación de ausencias.

Revisada la literatura y asumiendo los fallos de detección de algún texto que me fuera útil, debo aclarar en este apartado del marco analítico, dos aspectos que me parecen relevantes; la falta de un análisis de la situación colonial en los escritos de las feministas españolas sobre todo centrado en los casos africanos negros, hablo de Guinea Ecuatorial. Por supuesto existen voces del feminismo ecuatoguineano que hablan y dialogan desde distintos frentes con las elites académicas y no académicas ex colonizadoras y desde la poscolonialidad. Son las voces africanas/afroespañolas/afrodescendientes de la política María Jesús Ayecaba, las veteranas escritoras y activistas Anastasia Nzang Nzé Ada, Remei Sipi o la activista y escritora Melibea Obono, y Montserrat Señaba, las académicas Esther (Mayoko) Ortega y, Patricia Rocu Gómez, o la periodista y novelista Lucía Mbomío, y la escritora y activista, Desirée Bela-Lobede, entre muchas otras.

Una segunda identificación es la poca atención dedicada a las variables «raza» y «etnicidad», pero no desde el punto de vista de las discusiones sobre teorías esencialistas o antiesencialistas de las identidades en disputa por el reconocimiento, hablo de las identidades negras, africanas, euroafricanas, afrodescendientes y diaspóricas. Creo y de acuerdo con el eminente sociólogo afrobritánico Paul Gilroy, que persisten resquicios de

un ‘*nacionalismo cultural*’ en las concepciones integrales de la cultura, del tratamiento de las migraciones, o de los temas de las mujeres migrantes. Y de acuerdo aún con el autor, el camino poco trillado de una posibilidad sería, pero alternativa, de los procesos conocidos como mestizaje, criollización o hibridismo. Un antídoto para el eurocentrismo metodológico tal como lo sería para el afrocentrismo que ambos minan la idea de mezcla, en busca de la pureza sustantiva a unas ficciones políticas eficaces en sus alcances emocionales y movilizadores de consciencias, y afectos de todo signo.

Una tercera falta, es más ambiciosa, pero estaría centrada en la tarea necesaria de una etno-historia comparada de las experiencias colonizadoras ibéricas, España y Portugal y sus respectivas formas tropológicas de continuidad histórica, la poco conocida Hispanofonia, y la Lusofonía portuguesa. Sería útil poder dilucidar desde el punto de vista feminista poscolonial, implicaciones de la esclavitud como “intensidad concentrada”, que Vale de Almeida cita:

“La experiencia de la esclavitud marcó a los negros como el primer pueblo verdaderamente moderno, lidiando en el siglo XIX con dilemas y dificultades que solo un siglo más tarde se volvería cotidianos en Europa” (Vale de Almeida, 2000, p. 234).

Una cuarta, y quizás la más interesante, es la ausencia del cruce de la perspectiva climática, con las condiciones materiales de supervivencia de las mujeres en el actual Cabo Verde debido a su extrema dependencia de una agricultura de subsistencia, pasado el periodo colonial extractivista de algunos ciclos como el azúcar, la pañería de Cabo Verde, tarea exclusivamente femenina ejecutada por eximias tejedoras esclavas traídas de las costas de las Guineas, Bissau, Senegal, Mauritania, en el momento, a la colonia, o la recogida manual de inertes como el hongo *Rocella tinctoria*, nombre vulgar Urzela muypreciado comercialmente por aportar un tinte azulado (o rojo violáceo), este líquen fue muy requerido a fines de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna entre los tintoreros y textiles de Europa. Toda esta problemática se interseca con la necesidad de reconstruir lo que el antropólogo francés Bruno Latour (2019) llama y denuncia como paradigmas analíticos del siglo XXI: la vertiginosa explosión de las desigualdades, la masiva desregulación y la sistemática negación del cambio climático, la generalización, amplificación de las migraciones.

“Hasta ahora los países que habían decidido «modernizar» el planeta no se habían planteado esta pregunta. La pregunta se la hacían, y con cuánto dolor, aquellos que sufrían, desde hace cuatro siglos, el impacto de los grandes «descubrimientos», de los imperios, la modernización, el desarrollo y, [...], globalización. Ellos saben perfectamente qué significa verse privado de su tierra,

e incluso ser expulsado de ella. A fuerza de vivir ambas experiencias se volvieron expertos en sobrevivir a la conquista, al exterminio y al despojo de su suelo”. (Latour, 2019, p. 21).

CAPÍTULO II. METODOLÓGICO. Diseño de la investigación.

En esta sección, organizo el inicio de este trabajo partiendo de mi posicionamiento antropológico para enunciar la posición epistemológica de partida, para mostrar en el trabajo de campo efectuado una interpretación de las representaciones sociales sobre mujeres, familias, cuidados, trabajo invisible no remunerado y reproducción social en contextos de baja protección social para ellas y sus familias. Por otro lado exploro otro eje de la tesis, el que problematiza y reconoce que las *migraciones* afectan de manera distinta a las mujeres y a los hombres. La manifiesta carencia de un '*enfoque de género*' en las políticas y disposiciones políticas migratorias tanto nacionales como internacionales. Solo muy recientemente se empieza a reconocer la presencia continua e histórica de las mujeres en la migración (interna, internacional), su *experiencia* como mujeres, y como migrantes en la genealogía global del mundo. Para el caso caboverdiano es primordial en todas sus dimensiones históricas; mujeres que llegaron forzadas (época colonial esclavista), mujeres que *partieron forzadas* o *quedaron forzosamente atrás* (periodo colonial y poscolonial). Es decir, la migración, a la par de los *cuidados*, es uno de los ejes explicativos de la historia de las mujeres que se movieron entre varios periodos históricos; la historia europea de la colonización de estas islas africanas, la violencia practicada sobre sus cuerpos para producir y acumular riquezas, pero también la *agencia del sujeto* femenino en sus resistencias contra la explotación patriarcal, capitalista y racial a lo largo de siglos. Además, este trabajo de investigación ahonda en los *efectos* de cómo la migración de las mujeres caboverdianas cumple un papel fundamental en el sostenimiento del cuidado, pero no solo, es un garante del sostén y reconstrucción de sus familias, grupos domésticos, y comunidades de origen, residencia y migración. Finalmente, la reconstrucción de los casos etnográficos elegidos para esta tesis ahonda en el relato obtenido de sus voces, donde describen con minucia el acto de migrar o *quedar atrás* no migrando, pero expuestas al fenómeno, siendo mujeres.

Las antropólogas y antropólogos cuando hacen etnografías se dedican entre otras labores a tener diálogos, conversaciones con sus informantes, originan *textos etnográficos* escribiendo etnografías y tienen que pensar, en que estrategias y estilos de escritura o de persuasión estilística del texto producido deben crear. Cuando como antropólogo he decidido que tenía el interés y el valor, porque es necesario tenerlo, para escribir esta tesis doctoral, me ocurrieron dos sucesos; el primero; me sentí invadido por un sentimiento de

negatividad, entendida como el antropólogo Johannes Fabian lo expresa: “la negación de los conceptos con los cuáles trabajamos o de las creencias que sostenemos, como una condición para formar conceptos o mantener creencias, según sea el caso” (Fabian, 2001, p. 89)³². A continuación, opina que, si no nos deparamos con esa situación:

“La conducta social sería poco menos que reducida a un automatismo casi-patológico controlado por la cultura, y la investigación científica equivaldría a ejercicios sin sentido prescritos por teorías postuladas y métodos convencionales”, (Fabian, 2001, p. 89).

Y el segundo suceso, menos ligado a mi persona fue, ¿De qué posición epistemológica partiría para adentrarme en el tema elegido? ¿Qué lógicas me acompañarían en la elaboración de la etnografía? Me planteé repetidas veces este interrogante: ¿Puede el sujeto aprehender realmente el objeto de estudio que se propone investigar? Formuladas estas proposiciones iniciales, trataré de contestarlas a continuación. Mi ‘negatividad’ sobre los conceptos, creencias que sostenía y buscaba trabajar, se conectaban con el concepto de *Cultura*, apreciado por la ciencia antropológica, porque quería entender en un otro país, (en una primera fase de mi estudio), en una otra área cultural, no europea, la idea de *los cuidados*, ética de cuidados, movilidad a diferentes escalas, migraciones, migraciones femeninas, tiempo, mundo humano, mujeres, familias y fronteras, cultura colonial, colonizados, herencia cultural, alienación cultural, y cambio social.

El concepto de *Cultura* sigue todavía muy castigado por los dictámenes que enfatizan aspectos de integración, conformidad y equilibrio; privilegian a lo sumo, identidad sobre el cambio, para defender la pureza y la autenticidad sobre la hibridez y el sincretismo; se fija todavía, en los símbolos y el significado en lugar de las acciones y la *praxis* (Fabian, 2001, p. 88). Mi ‘negatividad’ y preocupación, se plasmaban en el cómo abordar el cambio, movimiento y tiempo de personas que emigran de sus países a otros, que prueban un cambio moviéndose espacialmente entre “mundos” categorizados como distintos (áreas culturales) - mundo europeo, mundo africano, *Tercer* y *Primer* Mundos, buscando una posibilidad de aprehensión concreta de la vida social, de trascender a una o uno mismo, a través del traslado a otros *lugares-mundo* que podemos recorrer. ¿Cómo

³² “Yet, how else than by giving room in our theories of knowledge to passion - indeed to terror and torture - can we hope to deal objectively with peoples and cultures whom Western imperialism made the subjects of brutal domination as well as of ethnographic inquiry?” [Sin embargo, ¿de qué otra manera, si no es dando espacio en nuestras teorías del conocimiento a la pasión, de hecho al terror y la tortura, podemos esperar tratar objetivamente con pueblos y culturas a quienes el imperialismo occidental convirtió en sujetos de una dominación brutal así como de una investigación etnográfica?], traducción mía. Johannes Fabian (2001) Capítulo I “Critical Concerns”, “Anthropology with an Attitude, Critical Essays”, Stanford University Press, Stanford, California.

aprehender, la hibridez y el sincretismo cultural, de gente de otros mundos en acción que convierte sus vidas con o sin ningún riesgo, en praxis histórica, política y social? Gente en acción que (con)vive, con mermas de lazos familiares, proximidad y presencia física, por un lado, y logros varios por otro, que solo pueden ser soportados por la *pasión*, por un cierto grado de pasión que genera sufrimiento personal, pero también una convicción esencial y condición primera para la producción de conocimiento.

Como bien recuerda (Fabian, 2001), la pasión es algo visto en la tradición del pensamiento occidental como impedimento de la búsqueda y alcance de la razón. Para salir de este impase solo se puede buscar activamente y a través de la pasión, un estado extático epistémico, para poder producir conocimiento etnográfico, no como un *método*, pero sí de forma crítica para perseguir la ‘objetividad etnográfica’ en los textos escritos sobre las personas y cultura(s) distintas, porque como bien recuerda el autor citado:

“Sin embargo, ¿qué otra cosa que dar cabida en nuestras teorías del conocimiento a la pasión -de hecho, al terror y la tortura [... cita a Taussig 1987], podemos esperar tratar objetivamente con pueblos y culturas que el imperialismo occidental convirtió en sujetos de dominación brutal y de investigación etnográfica?” Fabian (2001:32).

Por lo tanto el concepto de *Cultura*, tal como lo entendía, no terminaba de convencerme para explicar unas identidades culturales, de las mujeres caboverdianas en este estudio, que tampoco responden a una *entidad unificada*, es decir, las informantes y grupos de personas que encontré a lo largo de los años del *trabajo de campo* tanto en Cabo Verde como en España, no están todas y todos en el mismo *hecho migratorio*, trabajando para los mismos objetivos de vida y haciendo lo mismo, esas personas no están unificadas en sus intenciones, miras, planes y proyectos. Por lo tanto, para mí, no me interesaba trabajar con el concepto de cultura como tal - integración, conformidad y equilibrio; autenticidad, símbolos y significado – sino que me ayudasen a comprender, explicar, o al menos dar cuenta razonable de prácticas específicas (Fabian, 2001). Unificada es una palabra que significa estar juntos. Unificado es lo opuesto a dividido. Y lo que he encontrado ha sido un mundo dividido³³ en muchas *historias*. Lo que yo he

³³ “Lo simple se hace complejo, lo múltiple prevalece sobre el singular, lo aleatorio sobre el determinado y el desorden le gana al orden. [...]. Lo social también es capaz de morfogénesis imprevisibles, de lo inédito, de una producción continua de sí mismo en la cual orden y desorden actúan juntos, de un acrecentamiento de la complejidad multiplicador de los posibles y, por consiguiente, es un factor de improbabilidad. La idea misma de sociedad, en cuanto totalidad establecida en la permanencia, comienza a ser rechazada: ilusión sobre el carácter de las cosas sociales o proyección en un futuro siempre diferido, o perversión que se realiza por el totalitarismo”. Georges Balandier, 2003: 61, Capítulo 3, “La sociedad ya no es más lo que era”, “El desorden, teoría del caos y las ciencias sociales”, Gedisa editorial, Barcelona.

podido entender es que la vida narrada de cada una de las personas de este estudio está llena de impredecibilidades, sucesos y cambios inciertos, los cuáles no se puede predecir hacia dónde evolucionarán, de historias incomparables, separaciones físicas y mentales traumáticas y rupturas liberadoras y que para que pueda dar sentido en el aparente desorden de sus vidas, de sus discursos y narraciones, tendría que utilizar una *estrategia retórica* que basada en una argumentación razonada busque ofrecer una lectura clara y ordenada que pudiese acercar el objeto del discurso tanto a los lectores como a la posición que quiero defender y expresar en este documento.

Posición epistemológica de partida

Elijo la teoría constructivista, porque cobra importancia la idea de que el conocimiento y el hecho de conocer es el resultado de un proceso de construcción o reconstrucción de la realidad que tiene su origen en la interacción entre las personas y el mundo. Los relatos y vivencias observados y registrados en el trabajo de campo están anclados en las experiencias, ideas que las informantes tienen y desarrollan sobre su medio físico, social y cultural. Considera y valora la agencia de las informantes, porque más que una descripción de su realidad, procuré la manera de cómo cada uno/una ha podido moldear su proyecto de vida, buscando en definitiva un modelo de realización personal. La teoría constructivista³⁴ o sistémico/constructivista, postula que el sujeto cognoscente es el portador en su mente del conocimiento y que construye lo que conoce basado en su experiencia, en lo que su usanza individual le ofrece, de entrada, pero también en sus experiencias y conocimientos colectivos basados en su grupo cultural de proximidad. Por lo tanto, considero que la experiencia subjetiva aflora en el entendimiento de la realidad observada por el etnógrafo y vivida por las informantes, entrecruzada por la lectura de la realidad de ambos. Es la posición de observador-observado en ambos sentidos de la relación del encuentro etnográfico. Considero que es importante clarificar la perspectiva epistemológica desde la cual quiero realizar la indagación, para poder direccionar la investigación y ofrecer una guía sobre el tipo de instrumentos y técnicas de investigación que he utilizado.

³⁴ “Esa perspectiva teórica fue inaugurada por los antropólogos Ward Goodenough y Floyd Lounsbury (1962 en la Universidad de Yale). Junto a ellos cabe mencionar a Charles Frake y Harold Conklin. En tanto Escuela, esta perspectiva ha perdido perfil, no obstante parte importante de sus supuestos están incorporados en la "cultura" teórica de la antropología contemporánea. La Antropología cognoscitiva pone su acento en la identificación y descripción de los medios -culturalmente disponibles- que disponen los miembros de un sistema social para categorizar sus experiencias, mientras que la Antropología simbólica coloca su atención en la significación de tales categorías.”, Arnold, M. (1998). Recursos para la Investigación Sistémico/Constructivista. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (3), página 32.

Consultado de <https://auroradechile.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/26454/27747>

Lógicas y etnografías

He expresado anteriormente que la construcción de mi etnografía pasa por la búsqueda ‘angustiosa’ de desarrollar una capacidad argumentativa a partir del análisis, síntesis y valoración de la información recopilada en el trabajo de campo y el esfuerzo de interpretar dicha información, acompañándola de un proceso de reflexión y pensamiento sobre cómo convertir en inteligible la metodología y los interrogantes planteados.

Más de una vez, pensé en el *peso* abrumador del material compilado y cómo dar una lógica para poder procesar humanamente el relato extraído de toda la información acumulada. Así que tomé la decisión de pensar sobre ¿Qué conceptos son relevantes para esta investigación? ¿Qué información es relevante? ¿Cómo descartar lo accesorio de lo necesario? ¿Cómo (re)presentar la información y los resultados? En definitiva, la toma de decisiones que emprendí partió de mi sentimiento de ‘negatividad’ en querer responder de una manera tradicional, una etnografía clásica, para la cual no he podido jamás hacer. Mis condiciones económicas y apartadas de una ayuda formal (beca de investigación doctoral), me llevaron a establecer métodos distintos dentro de un marco de organización de mi trabajo de campo, donde me obligó a monitorizar el propio proceso de etnografiar para un determinado fin, haciendo uso de conexiones personales, políticas y de oportunidad que pude aprovechar. No hay nada de original y novedoso en esto, sino es importante que lo relate porque marca mi relación con la ciencia antropológica como una labor científica en la cual la búsqueda de la objetividad me interpela a la hora de haber decidido a través de la construcción de mi propia *experiencia* autobiográfica, como base para enmarcar mi estudio.

La elección de un tema de investigación en mi caso está relacionada con mis experiencias previas de migraciones familiares varias a lo largo de mi vida, pero también con las experiencias migratorias vividas y relatadas por miembros de mi familia tanto materna como paterna. Las trayectorias de vida, relatadas son también parte de mi relato personal, motivado de forma muy intensa por mis deseos, posibilidades y limitaciones. Cuanto a estas últimas son muchas, pero fueron también un aprendizaje para buscar estrategias para solucionar muchas lagunas y miedos que tuve sobre la suficiencia o el tiempo que pude pasar en el trabajo de campo, en Cabo Verde, y en España.

El conjunto del trabajo de campo se efectuó entre los años 2011 y 2018 en la isla de Santiago y en Madrid. Se realizaron distintos tipos de entrevistas semiestructuradas, abiertas en los lugares donde las informantes trabajaban o vivían. En Santiago de Cabo Verde, se realizaron un total de 12 entrevistas individuales, de las cuales, 6 fueron a mujeres madres de familias monomarentales/matrifocales, y 6 a técnicos de ONGS y agentes oficiales del gobierno. Con estos agentes gubernamentales, tratamos de obtener información sobre políticas públicas para las mujeres y las mujeres de hogares monomarentales, migración femenina y protección social. En el medio rural de la ciudad de Praia, isla de Santiago, se hizo una entrevista grupal a 11 mujeres campesinas iletradas jefas de familias con jefatura femenina y a 2 hombres con estudios primarios básicos. Asimismo, en el medio urbano se llevaron a cabo dos grupos de discusión separados, de chicos y chicas. El grupo de discusión de las jóvenes estaba compuesto por cuatro chicas jóvenes con edades comprendidas entre los 17 a 23 años, todas estudiantes universitarias salvo una estudiante de enseñanza secundaria. El grupo de discusión de los varones se hizo con 6 chicos con edades comprendidas entre los 22 a 35 años, casi todos con estudios secundarios incompletos y en uno de los casos un joven había abandonado la universidad. Los temas introducidos en ambos grupos de discusión fueron la familia, paternidad responsable, juventud, papel de la mujer, igualdad de oportunidades, y migración. Son por lo tanto 26 personas entrevistadas en Santiago, más dos grupos de discusión compuesto de 10 personas en su total. Contabilizando el número de participantes en esta fase, alcanza las 35 personas. La voz de los varones no fue incluida no porque no tenga valor su visión, sino que esta tesis es sobre mujeres caboverdianas y sus prácticas y éticas de los cuidados.

La fase de Madrid, entre 2014 y 2015, se hicieron, seis entrevistas: a 2 mujeres emigradas de Cabo Verde de larga duración y nacionalizadas españolas, a 2 varones caboverdianos emigrados y residentes y nacionalizados españoles hace más de veinte años en Madrid, y a una emigrante caboverdiana en estancia de estudios de posgrado, una médica caboverdiana trabajando en un hospital militar madrileño al abrigo de la cooperación internacional entre el gobierno de España y el de Cabo Verde. Finalmente, se entrevistó también a la jefa de la Sección consular de la Embajada de Cabo Verde en Madrid. Participé en varias actividades ligadas a la comunidad caboverdiana en Madrid, participando en el encuentro en 2017 con el presidente de la República de Cabo Verde a Madrid, Jorge Carlos Fonseca a través de la embajada de Cabo Verde. Las entrevistas en

Madrid fueron seis en total. Se grabaron todas las entrevistas que tuvieron una duración de entre una hora y media a dos horas. Por ejemplo, la entrevista grupal en el interior de la isla de Santiago, fue la más larga, por el tipo de conversación abierta y asamblearia, eso sí liderada por nuestra informante principal responsable de la asociación rural de mujeres. Asistí a eventos en Lisboa promovidos por la comunidad caboverdiana residente y recibí del gobierno de Cabo Verde el premio en la categoría de Investigador, *Ciencia y Tecnología*, en la Gala “*Cabo Verde Sucesso 2018*”³⁵, realizada en Lisboa, con la presencia de los presidentes de la República de Portugal, Marcelo Rebelo de Sousa, el de Cabo Verde, Jorge Carlos Fonseca y el primer ministro de Cabo Verde, Ulisses Correia e Silva. En 2018, hice dos entrevistas telefónicas con la hermana de la informante Vitalina, la señora A. que reside en Zaragoza, para saber de las últimas noticias de la vida de su hermana y de sus sobrinos. La niña permanecía en Cabo Verde con Vitalina, y el varón emigró a Portugal después de haber vivido con la tía A., en España y había empezado a trabajar, abandonando los estudios.

Identificación de variables clave.

La identificación de las variables clave /categorías analíticas, son para mí el feminismo, el feminismo poscolonial, el género, entendidos como una agencia emprendida por las mujeres del mal llamado Tercer Mundo, en especial las africanas, las caboverdianas en aquellos puntos que su posición como mujeres se ve intersecada por el color de su piel, su consideración histórica como sujetos ajenos a una voz propia que las defina, pero también la respuesta personalista de emitir juicios y puntos de realce de conocimiento a partir de otros centros de pensamiento.

Por tanto, la «*raza*», como constructo político manipulable, en ambos sentidos de los procesos de identidad/reconocimiento, son amenazas latentes a la formación de sociedades más justas y equitativas para todas y todos. Ese será lo que elijo analizar con el término *raza*. Seguidamente el concepto poscolonialismo debe tener unos límites como

³⁵ Gala “*Cabo Verde Sucesso*”, B.O. no 32, SERIE I, Resolución no. 51/2017, de 9 de junio de 2017, de la República de Cabo Verde. La II Edición, que tiene como objetivo reconocer el mérito de los caboverdianos residentes en Europa, ha tenido lugar en Portugal, en Convento do Beato, en Lisboa, el 1 de diciembre de 2018. Al acto asistieron Su Excelencia el Presidente de la República, el Primer Ministro de Cabo Verde, así como otras Altas Entidades Oficiales de Cabo Verde y Portugal. Cfr. [II Gala “Cabo Verde Sucesso” este sábado em Lisboa \(expressodasilhas.cv\)](http://www.expressodasilhas.cv)

recomendaba Vale de Almeida (2000), aplicado al período posterior al colonialismo portugués y al desarrollo del proyecto nacional de país independiente, la República de Cabo Verde.

Aplicaré igualmente este concepto a los conjuntos de relaciones complejas de relaciones transnacionales entre excolonia, Cabo Verde, y ex centro colonizador, Portugal, privilegiando la constante consideración del binomio colonialismo/poscolonialismo. Toda esta acción que emprendo está debidamente cruzada con consideraciones del ámbito de la etno-historia, de la economía política, del *locus* geográfico-climático, sostenido por un trabajo de investigación empírica, que compara en dos situaciones las experiencias de movilidad, desplazamiento y desterritorialización. Esta es la manera que entiendo se puede ejercer una aproximación antropológica que debe “siempre prestar la atención a la versión de las cosas dichas por el Otro/a”, (Vale de Almeida, 2000, p. 231).

Otros conceptos como cuidados, ética de los cuidados, elijo ver su aplicabilidad, valor moral, económico, de sostenimiento y entretimiento de afectos que no siempre se pueden dar de una manera directa en las vidas y hogares dispersos que accedí durante los años de trabajo de campo. Esto es el sufrimiento silencioso y necesario que acompaña cualquier vida migrante. Es una condición pragmática para sobrevivir, y no desgarrarse más de lo posible. Esta condición se traduce en las historias de vida(s), negociadas, reconstruidas de las informantes mujeres que he estudiado. En consecuencia, debo ahora explicitar cuáles han sido las fuentes consultadas y la técnica de recolección de datos que empleé.

Las fuentes consultadas fueron varias y amplias, adoptando una *serendipia*, temática que me llevó a lo largo de estos años a acumular artículos, libros, audios, narraciones de los participantes/informantes, fotografías, textos y expresiones verbales en Criollo de Cabo Verde/Lengua Caboverdiana, expresiones culturales, objetos de cultura material, textiles (paños de Cabo Verde), objetos religiosos (rosarios protectores), documentos en vídeo, sobre el tema binomio colonialismo/poscolonialismo en Cabo Verde y Portugal. Dada mi formación académica como antropólogo social y cultural trabajé en mi tesis de maestría, el concepto de Lusofonía de forma crítica, como un tropo poscolonial de presencia portuguesa más *allende de los mares*. Por lo tanto, desarrollé la compleja tarea de construir unidades de análisis, que, a partir de la ingente cantidad de datos empíricos, identificase los patrones y temas principales del estudio. De forma

paralela guardé de forma cuidadosa todos los registros sonoros, mis diarios y anotaciones de campo mixtas en soportes digitales o en papel. El orden que adopté fue mixto, cronológico, sucesión de datos, entradas y salidas en el campo, guardadas tanto digitalmente en carpetas como en carpetas físicas algún folleto, foto o soporte que me fuese útil. Confieso mi dificultad en hacer listados de documentos, objetos, grabaciones que contenga todos. Los fue haciendo por carpetas debidamente señaladas temáticamente erg. Mujeres, Cuidados, Racismo, Poscolonialismo, África, Diáspora, Feminismos, etc.

Así que las técnicas de recolección de datos que hice también incluyeron grabaciones de entrevistas con una grabadora asociada a mi teléfono inteligente lo que facilita la opción cómoda de guardar, clasificar y transferir datos de manera rápida, segura hacía otros dispositivos no móviles. Las transcripciones de las entrevistas fueron hechas en tres idiomas, primero en Lengua caboverdiana, después en portugués y finalmente en castellano. Consideré ser más fácil poder tener de forma más manejable el acceso a los tres códigos lingüísticos en presencia en los terrenos estudiados. Mantuve en las transcripciones la fuerza que considero tienen las expresiones verbales utilizadas por las y los informantes evitando la pérdida de información lo más posible. La categorización y codificación de los temas relevantes la explicaré en detalle en el apartado de metodología, solo pretendía exponer los procedimientos maestros que ejecuté para escribir la tesis. Otro de los aspectos que quise cuidar fue ubicar la persona por dé tras de su nombre o proyección académica. Tiene una razón de ser al introducir con mayor detalle, datos sobre su formación académica, pero también su fenotipo o nacionalidad de origen o la adquirida. Tiene que ver con la manera de situar cada una de las personas elegidas en un *mapa público global* (Nancy Fraser), que aludí anteriormente. Es la forma de dar conocer el trabajo de voces africanas por ejemplo aún poco conocidas en la academia española, si bien que los trabajos que he reseñado ya muestran un nuevo empuje de conocer más sobre otras realidades menos en boga. A continuación, expongo un resumen de lo que declaro foco de discusión de mi tesis.

Foco de discusión y justificación de la tesis.

Si bien que el foco de discusión son los *cuidados* y la manera como estos vertebran las vidas de las mujeres que estudié, el principal ánimo fue el de apreciar desde la orientación epistemológica de los Estudios Feministas y de Género, informados y sostenidos desde una práctica antropológica, el análisis y los debates que subyacen desde la teoría poscolonial feminista, sobre la vida de las mujeres madres de familias monomarentales y matrifocales que encontré en Cabo Verde y España.

Mi mirada y narrativa sobre ellas quiere principalmente dar a conocer desde sus propias voces, quienes son y cómo se construyen cómo mujeres, cómo jefas de familia, cómo compañeras, madres o esposas o, en relación con las contradictorias telas de relaciones establecidas en parentesco consanguíneos, ficticios y relaciones de filiación o de solidaridades de grupos domésticos que a veces permanecen juntos y en la mayoría de los casos aquí presentados dispersos por fronteras físicas tanto locales, migraciones internas entre islas del archipiélago y otras transnacionales hacía Europa o los Estados Unidos de América del Norte.

Así pues, fui a lo largo de estos siete años, con las interrupciones que no pude evitar, leyendo sobre Historia de África, sobre la Historia de Cabo Verde, sobre el Colonialismo, como sistema político, me interesé por los fenómenos sociales, psíquicos del ejercicio del poder. Para ello leí también sobre raza, sexualidad y colonialismo para comparar las experiencias coloniales de países como Portugal, España, Francia e Inglaterra.

Mi entrada a los *Estudios Feministas* supuso toda una nueva incursión prudente y humilde para entender como varón los conceptos, los debates, las tensiones dialécticas de las corrientes feministas, y sobre todo para despatriarcalizar mi conocimiento como varón. Otras sensibilidades en mi ánimo ya habían desarrollado sobre el impacto de las esencias raciales y de clase, las disputas generizadas y divisivas que generan, las herencia coloniales de mi mestizaje físico, y mi propia definición como individuo que ha podido sentir esa «doble consciencia» (Gilroy, 1995), de pertenecer a dos universos y a veces de ninguno, y esto sin lealtades subordinadas a ninguno de los dos. Quien lo mejor expresa es el citado semiólogo Walter Mignolo:

Por consiguiente, parece que las posibilidades de teorización de las herencias coloniales pueden ser llevadas a cabo en diferentes direcciones: desde un lugar estrictamente disciplinario; desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales son históricas, pero no algo personal; finalmente, desde el lugar de alguien para quien las herencias coloniales están atrincheradas en su propia sensibilidad. Hoy, parte de la confusión y la ambigüedad del término se debe, creo, a las varias posibilidades de comprometerse uno mismo en teorizaciones poscoloniales. Creo, sin embargo, que el prejuicio opuesto es lo más común: que las personas que *son de* un lugar en el corazón del imperio tienen la competencia necesaria para teorizar, sin darle importancia al lugar donde *están*. Este prejuicio está anclado en la distribución ideológica del conocimiento en las ciencias sociales y en las humanidades, que va unido con la distribución geopolítica en primero, segundo y tercer “mundos”. O para ponerlo de otra manera, mientras la *razón postcolonial* revela un cambio de terreno con respecto a su propio fundamento como práctica cognitiva, política y teórica, la *razón moderna* habla por el fundamento de las humanidades y las ciencias sociales durante el siglo XIX, basada en herencias del Renacimiento y la Ilustración, en lugar de las herencias coloniales.” (Mignolo, 2005, S/n).

Otro foco de atención importante es poder profundizar en la aplicabilidad de las teorías feministas poscoloniales hoy por hoy, para desentrañar conceptos como migraciones, desplazamientos que se alejen de una lógica utilitarista de los grupos humanos migrantes que se dispersan por el mundo global. Utilizando el marco de análisis propuesto se podrá deconstruir y entender la ilegitimidad moral y la racialización de estas miradas públicas sobre la “*crisis migratoria*”, (Latour, 2019), que parecen acechar de nuevo, pidiendo la ‘*expulsión de lo distinto*’ (Chul Han, 2017). Por consiguiente, es una oportunidad también en mi trabajo, de repensar de forma crítica la continuidad del binomio colonial/poscolonial, más allá del final del periodo colonial que estatuyo relaciones de poder asimétricas para poder ejercer su ficción política de forma extendida en el tiempo. Y en este continuum se sitúa la migración, y para ello me interesa focalizar en un análisis político de la desigualdad incluso dentro de la historia de las migrantes entrevistadas porque percibí distintas jerarquías y estratificación entre las distintas personas emigradas.

Es decir que la clase, la edad, los roles de género, el estatus socioeconómico y nivel educativo, incluso el fenotipo en sus gradientes son variables que prestar atención en un estudio útil sobre los desplazamientos/ movilidades de las mujeres. Con respecto a este particular no presento una narrativa de las migrantes estudiadas no como heroínas ni como víctimas, sino gente común, con que una/o se podría incluso identificar, o empatizar, esperando no mostrarlas como personas tristes o desventuradas, o, todo lo contrario, personas ejemplares.

Los legados coloniales continúan en la estela de los desplazamientos/movilidades³⁶ de todos ex colonizados y ex colonizadores en un desequilibrio de fuerzas asimétricas. Recientemente este nuevo giro de quienes se dedican al estudio de las migraciones parece cobrar mayor preponderancia porque como afirman los migrantólogos británicos Kudakwashe P., Vanyoro, Leila Hadj-Abdou y Helen Dempster (2019, s. p.)³⁷, “El lente de la movilidad es más amplio, permite ver el movimiento como un aspecto fundamental de la vida social. Un enfoque en la movilidad ayuda a superar el sesgo sedentario de las ciencias sociales y puede desafiar efectivamente el nacionalismo metodológico.” En consecuencia existe un orden migratorio, y existe un orden migratorio “generizado y sexuado”, que los estudios poscoloniales y luego los estudios feministas poscoloniales pusieron su foco de atención, para mostrar teóricamente y de forma empírica los regímenes europeos de la migración y sus narrativas utilitaristas (una inmigración orientada al mercado de trabajo), con criterios de ‘seguridad’, (una inmigración ordenada, legal y respetuosa con la cultura occidental) y con gestos humanitarios (inserción cultural y socio laboral). Dos lados de una moneda que juega con el tropo de la ‘*gestión de la diversidad*’ y al mismo tiempo, vigilancia disciplinaria sobre los categorizados como migrantes, refugiados, desplazados forzosos.

Las rutinas de las interacciones cara a cara cotidianas producen diversas microformas de "migración" a través de la estigmatización y producción de otredades, pero también brindan oportunidades para resistir una atribución social como ‘inmigrante’, según la profesora alemana de Estudios interculturales, Anna Amelina (2017). De manera que el estudio de la ética de los cuidados y de los cuidados mismos ejercidos por estas mujeres en el estudio están contenidos en formas contingentes, pero a la vez fluidas, de presencias/ ausencias, distancia/ compromiso, afectos/desengaños, porque la vida de esas personas como las nuestras está sujetas siempre a lo imponderable dentro de un cierto orden de cosas.

³⁶ Cfr., “A escala global, la movilidad transnacional se encuentra altamente estratificada geográficamente. Su volumen es aproximadamente 20 veces mayor en Europa que en África, a pesar de la población mucho más grande de este último continente. Por lo tanto, no hay un claro efecto de recuperación de las regiones menos móviles. Más bien, la divergencia entre continentes en términos de movilidad humana internacional (y particularmente, intrarregional) parece ampliarse con el tiempo”. Consultado día 1/08/2019, en: <https://blogs.eui.eu/migrationpolicycentre/global-human-mobility-rapidly-increasing-new-open-access-dataset-shows/>

³⁷ Kudakwashe et. al. (2019) "[Migration studies: from dehumanising to decolonising](https://blogs.eui.eu/migrationpolicycentre/global-human-mobility-rapidly-increasing-new-open-access-dataset-shows/)" is locked [Migration studies: from dehumanising to decolonising](https://blogs.eui.eu/migrationpolicycentre/global-human-mobility-rapidly-increasing-new-open-access-dataset-shows/) | LSE Higher Education

Finalmente la complejidad de la tarea de poder encajar las teorías feministas poscoloniales, las teorías migratorias, y las de los cuidados y su circulación, junto a la práctica y reflexividad antropológica deberá permitirme responder a todos los componentes de las preguntas de investigación formuladas, que procuré reunir a través de una metodología básica de búsqueda documental en bibliotecas físicas y digitales, y de material reunido en el trabajo de campo, para poder elaborar un marco conceptual que explique la narración de los hechos. Revisadas las evidencias de que dispongo, la tarea por delante es la de dar una coherencia expositiva y que pueda entender si ciertas variables como el género, la clase, la «raza», la edad, el estatus social adscrito (mujer, joven, mayor) y el adquirido (madre sola, jefa de familia monomarental, jefatura femenina del hogar), influyen en las representaciones propias y ajenas de las personas estudiadas.

Deduzco que el tipo de conclusiones analíticas que podré ofrecer serán de tipo abierto, propositivo y pragmático y con esperanza de una aplicabilidad si no efectiva al menos que se pueda considerar útil para el estudio de los Cuidados, insertos en el tejido de actividades humanas vitales, que son el sostenimiento de la vida, y la reproducción social, no solo lo que afecta los aspectos de la maternidad, pero el apoyo mutuo, la deuda moral basada en los afectos o la responsabilidad/deuda que implican nuestras relaciones humanas. Además, tengo la convicción de ciertas variables podrán ser importantes para cambiar mis primeras hipótesis y así refutarlas o reorientar mi disquisición sobre la condición histórica de las mujeres, sus experiencias de vida, el orden de género y orden migratorio que tienen que enfrentarse para no ser un mero destino biológico y sexuado, por tanto, pasible de ser víctima o heroína y no una persona común que decida libremente lo que quiere hacer con su vida.

Por ello señalo a Amit (2000), que explica que el *terreno* y el *trabajo de campo*, es a veces, fluido y episódico a la vez, y que la voluntad de los investigadores de aceptar este nivel de indeterminación también ha sido asociada con la capacidad de imaginar, prever y buscar las posibilidades etnográficas en un abanico dispar de situaciones: conversaciones esporádicas, investigación multilocal Maggs-Rapport, (2000), Wulf (2017), o multisituada Clifford. Siguiendo a Amit:

“Para explorar estos campos, algunos de los contribuyentes permanecieron en un sitio durante muchos meses, otros realizaron visitas periódicas cortas a uno o varios sitios, vieron a algunos informantes a diario, otros con poca frecuencia, y otros equilibraron a la interacción cara a cara con el correo electrónico, las cartas y llamadas telefónicas. Es la circunstancia la que define el método en lugar del método que define la circunstancia.” (Amit, pp. 10-11).

Así metodológicamente, hicimos un listado de contactos que partió de una primera selección que incluía miembros destacados de la “*Organização de Nações Unidas, ONU-Mulheres, Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Género e Empoderamento das Mulheres*”, del Instituto das Comunidades (MDC), del “Centro de Investigação em Género e Família” (CIGEF), da Universidade de Cabo Verde (Uni-CV) / DCSH, del “*Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade e Equidade de Género*”, da “*Organização das Mulheres de Cabo Verde*” (OMCV), de la “Associação Cabo-verdiana de Auto-promoção da Mulher” MORABI, instituciones que trabajan desde distintos enfoques con las mujeres cabovedianas. De entrada, teníamos, una muestra exploratoria que después cuando pasamos a la fase del *terreno* fuimos consiguiendo otras informantes clave por el procedimiento de “bola de nieve”, a partir de las primeras personas que tuvieron la gentileza de aceptar nuestro pedido de entrevista. Al principio elaboramos dos guiones abiertos no muy fijos de preguntas abiertas, para permitir que nuestras entrevistadas pudiesen responder como quisiesen, y otro, que permitiese explorar los temas relacionados con aspectos específicos de la ‘ética de los cuidados’, relacionado con el género, familias y migraciones.

Pese a que se mencionan los organismos oficiales contactados, se ha omitido el nombre verdadero de los y las entrevistadas. Esto tiene una explicación, metodológicamente interesaba saber cuál es la posición política de estos organismos que promueven el bienestar, la buena gobernanza pública y los derechos de ciudadanía de las mujeres en Cabo Verde. Así la construcción de la metodología se ha hecho a partir de estas circunstancias que se iban conformando durante el trabajo de campo. A la vez una exhaustiva recopilación de documentos, noticias de periódicos locales, visita de páginas web de referencia sobre Cabo Verde, recortes de periódicos fue realizada para dar un soporte documental al trabajo de campo. Al ser un estudio que se ha desarrollado en un espacio móvil, donde nos hemos desplazado para ir al encuentro de los informantes Clifford (1997), es también deudor de la idea de que el etnógrafo y el informante son igualmente sujetos ‘situados’. Es decir que el encuentro etnográfico está mediado por las negociaciones, por los apoyos de gente, familiares y conocidos que te introducen en el *terreno* y en ese movimiento constante se produce la etnografía posible que te permite estar, salir y entrar del campo quizás distinta a la idealizada idea de permanecer en él todo el tiempo a la manera de los antropólogos y antropólogas como Margaret Mead, Bronislaw Malinowski, o Raymond Firth, por citar algunos. Se trata de *construir* una etnografía que

dé cuenta de la movilidad de personas, que en Santiago no migraron físicamente pero que viven expuestas al fenómeno migratorio y al trabajo que implica el acto migratorio, por ejemplo, cuidar de los que se han *quedado atrás*, por un lado, y por otro, percibir el impacto del desplazamiento, interno y local, externo y transnacional [Madrid], temporal o no, de personas y objetos en circulación, entre turismo, negocios, exilio, colonialismo y poscolonialismo, movilidad de culturas, y personas que cuentan cuando dispuestas a ello, sus vidas, vividas, reinventadas y contadas, traducidas y negociadas en el encuentro con otras, (Martins s/f., pp. 361-362).

Metodologías de corte cualitativo y cuantitativo orientaron nuestro interés de investigación. Sobre todo, estábamos interesados en llegar a entrevistar personas dentro de un perfil determinado por las agendas de investigación previas, mujeres, emigrantes o no, que tuviesen hijos e hijas emigrados, y de un amplio espectro social y profesional. Nos animaba el propósito de poder captar todas las dimensiones del fenómeno que queríamos comprender, la feminización de las migraciones en el país, de ahí que se hiciera la consulta de estadísticas sobre la composición de los flujos migratorios, y el impacto sobre las familias, pero también lo que llevaba en mi agenda, la de individualizar a través de las entrevistas obtenidas, ¿Qué lógicas sociales había que entender en todo este proceso (la movilidad humana femenina), sobre el cuidado, el autocuidado? ¿Qué papeles generizados gravitan alrededor del cuidado? ¿Qué contribución se deduce del trabajo de las mujeres en la esfera privada? ¿Qué cambios se han dado “en las prácticas sociales, reproductivas y sexuales y en el ejercicio de la maternidad, han dado forma al Estado, a la economía y a las demás instituciones públicas”? según Harding (1987, p. 4), y “sobre la expresión personal de la experiencia de un cotidiano vivido”, (Grassi, 2003, p. 191).

Esta opción de estudiar el fenómeno en sus múltiples y complejas facetas también encuentra eco en el método feminista (Harding, 1987), el de escuchar a las informantes mujeres atentamente sobre lo que piensan acerca de sus propias vidas y de las de los hombres. Esta es también, la posición que nos orienta en relación con el trabajo de campo y que tiene un anclaje en procurar un objetivo de género, como categoría de análisis, y de índole epistemológica, que es fruto de mi aprendizaje individual sobre las teorías feministas y de una apreciación teórica y un posicionamiento político, filosófico y antropológico comprometido, al querer escribir este trabajo para la tesis doctoral. Por tanto, las entrevistas semiabiertas y poco estructuradas fueron fundamentales para ir hilvanando preguntas y temas que salían de la propia experiencia vivida en el cotidiano

de nuestras informantes en el mercado de *Sukupira*, en la capital ciudad de Praia y en el medio rural de la isla de Santiago.

La estrategia metodológica estuvo orientada a presentar los temas, cuestiones o asuntos más repetidos de las entrevistas en profundidad. Cuando concluido el campo y después de tener las entrevistas transcritas al criollo original, al portugués y al español, se procedió a leer toda la información, subrayando con un código de colores y alfanumérico, (e.g., informante: 1Gg, 2Nhm, 3Eds), los fragmentos textuales correspondientes a los temas del guion de las entrevistas: cuidados, ética de los cuidados, trabajo no remunerado/ reproducción social, actividad económica como fuente de ingresos para el hogar, jefatura femenina de hogares, migraciones, género. Entre todas las entrevistas realizadas, daremos cuenta del contenido que puede aclarar de forma especial las dinámicas sociales asociadas a los cuidados, a los papeles de género, los comportamientos de las mujeres³⁸ por un lado, y por otro, percibir la constante renegociación del poder y el examen de la contribución de las mujeres a la esfera privada, sus hogares, familias extensas o grupo doméstico, donde nuestras informantes son *jefas de hogares monomarentales* y *matrifocales*.

La revelación de sus experiencias como mujeres, sirvió para reconocer la importancia de las '*experiencias femeninas*' y por tanto poner de manifiesto nuevos propósitos para hacer ciencia de acuerdo con el principio de estar a favor de las mujeres (Harding 1987, Pateman, 1995), y aplicar una perspectiva feminista al análisis del material cualitativo. Esta es la posición epistemológica e ideológica de la cual parto, siendo consciente de mi sexo masculino, pero claramente declarando ser un aliado y partidario del movimiento de la lucha política y de las perspectivas críticas y teorías feministas, que propugnan la igualdad y la equidad entre mujeres y hombres.

³⁸ "Una preocupación distinta de la investigación feminista ha sido el examen de las contribuciones de las mujeres a la esfera pública, mismas que ya estaban siendo estudiadas desde antes por la ciencia social. "Hoy podemos constatar que las mujeres también han sido creadoras de cultura distintiva, descarriadas, votantes y electoras, revolucionarias, reformadoras sociales, individuos con éxito, trabajadoras asalariadas y muchas otras cosas más. Importantes estudios han contribuido a desarrollar nuestra comprensión de las funciones femeninas en la vida pública, tanto en la historia como en diferentes culturas contemporáneas. Sin embargo, este enfoque deja indemnes algunos criterios indudablemente androcéntricos y, en consecuencia, nos ofrece análisis parciales y distorsionados del género y de las actividades sociales de las mujeres. Sugiere, falsamente, que las únicas actividades que constituyen y moldean la vida social son aquellas que los hombres han considerado importantes y dignas de estudio. Esto oculta temas de importancia tan crucial como, por ejemplo, la manera como los cambios habidos en las prácticas sociales, reproductivas y sexuales y en el ejercicio de la maternidad, han dado forma al Estado, a la economía y a las demás instituciones públicas", (Harding, 1987, p. 4).

CAPÍTULO III. Histórico.

Islas Afortunadas, Ilhas Atlántidas o Macaronésia, De Platón a Hércules, Imperialismo ecológico y la excepción de las mujeres.

Las islas de Cabo Verde a primera vista no resultaron ser atractivas para los navegantes portugueses. La posición geográfica del archipiélago se sitúa en la marca de la franja extrema occidental del Sahel, “*caracterizada por condiciones climáticas de aridez y ambiente semidesértico, que implica [...] que las franjas pluviométricas no alcancen las islas*” (Amaral, 2001, p. 1). Situadas en el Atlántico oriental, tal como las Canarias, Madeira y las Salvajes, son las primeras estaciones intermedias de navegación antes de encontrar la inmensidad atlántica. Para todas estas islas, Macaronésia del nombre griego de las Canarias, o islas Afortunadas; Islas Atlántidas, por la posición geográfica que evoca en algo a la Atlántida de Platón, “*delante del pasaje a que llaman las Columnas de Hércules*”, (Ribeiro, 1960, p. 20), pero muy particularmente las de Cabo Verde, soplan masas de aire recalentado del interior del continente africano, (*harmatán o lestada* en portugués), lo que determina la aridez de casi todas las islas de Madeira a Cabo Verde, (Ribeiro, 1960, p. 24).

Relieve abrupto, clima deficitario en lluvias, “la densa vegetación que cubría las islas convirtió su ocupación en una lucha, que el hombre, acumulándose desmesuradamente con relación al área exigua de buenas tierras de cultivo, había de convertirla extremadamente dura e incierta: lugares de esfuerzo y miseria” (Ribeiro, 1960, 20). Un análisis permite ver que el geógrafo luso Orlando Ribeiro, ya había señalado el desastre ecológico, las técnicas de limpieza del cubierto vegetal original de estos parajes, “*densa vegetación*”, sobreocupación demográfica en área exigua y con buenas tierras, para demasiada gente junta de golpe, déficit de régimen pluviométrico. Se anunciaba pronto, el colapso.

“*O que fizemos dessas Ilhas Desertas*”, opúsculo publicado por el luso-brasileño José Osório de Oliveira, jefe del Secretariado de la Propaganda Nacional de Portugal, Agência Geral das Colônias portuguesas, es el título del apartado que reza lo siguiente:

“En las islas de Cabo Verde, introdujimos los animales domésticos, el ganado, la industria de lácteos, la mandioca, las judías, el maíz, frutas europeas, como la naranja, la caña de azúcar y la planta del café – casi todo que permite que el

caboverdiano viva [...], pues el archipiélago apenas tenía suyo aguas muy ricas en pescado y la sal.” (Osório de Oliveira, 1955, p. 27).

Nótese que las plantas a que llama “europeas” son de hecho de China, la naranja, la caña de azúcar, de la India y los cafetales de Etiopía, África Oriental, las judías y el maíz de América y los productos suntuarios introducidos por los musulmanes, el azúcar y el café, y los del lujo ya presentes en la Península Ibérica como la flor de azahar, o los extractos de perfumes y aguas de olor extraídas de los cítricos, como la naranja o las limas, y limones, por los musulmanes de España y Portugal durante los siete siglos de su presencia y el fino conocimiento que aventajaban en perfumería y ungüentos para la belleza corporal.

Cuanto a los animales domésticos, el ganado caprino, y ovino, pero también equino (burros y caballos), crecerá en rebaños semisalvajes, se adueñarán de los bosques y vegetación ya parca de por sí de estas islas, destinada muchas veces a la producción de cueros, embutidos (longanizas y chacinas), lo que causará entre muchos otros factores el desastre ecológico, un *ecocidio*, de que no fueron conscientes en ningún momento hasta que las tragedias causadas por las pertinaces sequías, seguidas de hambrunas catastróficas y muerte de miles de caboverdianos a lo largo de los cinco siglos de historia colonial- Carreira, (1984), Brito, y Semedo (1995), Ferro (1998), y es la amenaza quizás más perene, en el país poscolonial y neocolonial con inversiones extranjeras de carácter extractivo, como el turismo - la que siempre puebla el imaginario del pueblo y de las mujeres, la inseguridad alimentaria, el hambre, y morir de ello. Sobre esto, volveré otra vez a tratarlo en el texto, un poco más adelante. Osório de Oliveira prosigue en el mismo apartado de su *Cuaderno de Educación Popular de Adultos* para afirmar que:

“De esas islas hicimos un punto de escala en las rutas de viaje hacía las tierras de Santa Cruz [Brasil], en ella instalamos un almacén de esclavos, cuando el brazo negro era el único de que se podía disponer para el desarrollo de la rica colonia americana. Todas las naciones con territorios en América adoptaban, entonces, ese proceso de obtener trabajadores - después condenado, pero apenas abolido cuando la emigración europea permitió dispensar el Africano”, (Osório de Oliveira, 1955, p. 27).

De golpe, los portugueses saben que la devaluación de un territorio insular, que poco tenía que ofrecer para la fijación de contingentes humanos, agua oceánicas de pescado abundante y la sal y posición geoestratégica en las rutas del capitalismo comercial naciente, cuyo [efímero] ciclo generó algunas fortunas considerables mientras tanto, y apresó a miles de esclavos bajo un sol tórrido tropical en las Islas do Sal y la cercana Boa Vista, y la de Santiago, cinco siglos después de su hallazgo/descubrimiento. El ‘*brazo*

negro’, “*instalado en almacenes*”, los depósitos infames de la *Negrería* como se conocían, era el motor económico de las ricas colonias americanas, portuguesas y españolas e hispano-lusas que vendrían luego. Pero también algo que el capitalismo no cesaba en conseguir, mano de obra forzosa de reemplazo, (Trouillot 1991, [1995] 2017). Cuando se ‘dispensó’ a los pueblos africanos del trabajo esclavo en las plantaciones, sus brazos, sus cuerpos y sus almas, el capitalismo enfiteuta reclutó y atrajo a los emigrantes europeos, que acudirían en masa de Portugal, España, e Italia, multitudes de gente empobrecida, trabajadores en potencia, y “gentes de fortuna”. Son los ‘*Brasileiros*’, en Portugal, y los ‘*Indianos*’, en España, y los “*Mercanus*” o ‘*Americanos*’, en Cabo Verde, que con suerte *habían hecho las Américas*, del Sur al Norte, y habían podido *volver con posibles* y muchas veces subvertir mediante el poder económico acumulado, el orden feudal y aristocrático del Viejo Mundo, comprando tierras, erigiendo casonas y nuevos palacetes, introduciendo licencias en la arquitectura y mostrando su ‘poderío’ en los jardines con especies tropicales exóticas para el vulgo europeo.

En Cabo Verde, estos *retornados* disputan el estatus a la vieja oligarquía, blanca y mestiza de latifundistas arruinada, absentista y empobrecida, la compra de tierras donde habían sido un día *rendeiros* [inquilinos], o pretendiendo la mano de las hijas de las orgullosas familias hidalgas pero venidas a menos, de los *sobrados*³⁹. Clase, Raza, Pigmentocracia y Parentesco, Poder y Género, reaparecen para ‘reordenar’ nuevos valores de convivencia y alianzas, entre un mundo que ya no era el de las clases coloniales señoriales aisladas en sus casonas y propiedades, debilitada y vencida por el declive de la esclavitud y presionada por las fuerzas de la modernidad desde el exterior.

Esa aristocracia rural y patriarcal, se ve obligada a vender y a desaparecer en los espacios de indeterminación, en la pérdida del poder de control de posibles destinos inciertos y que convertirán los procesos sociales de desclasamiento y relaciones interraciales, en complejos juegos de adaptación y campos de disputa, (Correia e Silva 2014, p. 98). En la siguiente foto familiar aparecen en primer plano mi familia paterna, mi bisabuelo, como *Morgado*, título que da forma jurídica a un *vínculo* enfiteuta de proteger una propiedad para un grupo familiar durante generaciones. Los *Morgadios* eran formas de organizar la propiedad, tanto como las capillas fúnebres en los siglos XIV al XVII, en Portugal continental, y en los espacios atlánticos – Azores, Madeira, e Cabo

³⁹ Tipo de casona colonial perteneciente a las familias patricias de la oligarquía latifundista local criolla. Símbolo del patriarcado rural isleño.

Verde – en el Brasil colonizado hasta el siglo XVII también se encontraba. El Morgado, es el primogénito, el que heredaba el vínculo a la tierra, las mejores parcelas de cultivo y las mejores casas. Debería siempre ser hombre, normalmente el sucesor, no podía ser sacerdote, no podía tener deficiencias físicas o mentales, debería usar el mismo apellido y usar el escudo de armas de la familia. Su papel se definía jurídicamente, su voluntad era ley, “esa persona mandaba en sus descendientes hasta el final del mundo” (Rosa, 2018, s. p.). Un cuerpo jurídico que gobierna el destino de las personas hasta la eternidad. Este es el cimiento del principio de la ‘*propiedad indivisa*’, el objetivo es juntar más propiedades en cada generación. La historiadora lusa Maria de Lurdes Rosa, aduce que los *Morgadios* y *capillas fúnebres*, son muy estructurantes en el Sur de Europa, España, (el *Hereu* en Cataluña), Italia y Sur de Francia, los vínculos fueron una respuesta al control de la Iglesia y de la Corona. Siguiendo a la historiadora “una solución social muy del Sur de Europa, En verdad, muy Ibérica y de las sociedades colonizadas por los países ibéricos [España y Portugal]. El poder, el parentesco y la identidad son componentes esenciales de los vínculos” (Rosa, 2018, s. p.).



Imágenes de la *gentry* terrateniente de Fogo. Mi bisabuelo D. Manuel José Rodrigues, *Nho Manezim*, en el centro de la foto en la boda de su primo-hermano Henrique ‘*Tongon*’, y esposa Doña Sozinha de Macedo Barbosa, a la izquierda su pariente Doña B. de Verona Rodrigues Pires. Circa 1899-1900, isla de Fogo, Cabo Verde. Fijese en la foto la mezcla de fenotipos y señales exteriores de poder en los sombreros masculinos ingleses *bowler*, *stetson* o chisteras de pelo de castor, bastones de paseo con puños de plata y sombreros con plumas importados directamente de Inglaterra de las damas. Foto de F. Barbosa.

Un breve análisis de esta foto permite ver lo que alude la historiadora Iva Cabral, la del *racismo de clase* (Op. cit., 2016). La composición fenotípica, el color de la piel de los asistentes a la boda de un pariente nuestro, muestra todos los gradientes de una élite criolla y de clase enfiutea. Hay entre los invitados, gente blanca, negra y mestiza, pero todos pertenecen a las familias con un estatus social elevado. Son las situaciones sociales de clase que imperan sobre el factor ‘raza/color de piel’. Al decir esto tampoco ignoro los grises de estas formas sutiles de *racismo pigmentocrático*, que categorizaban positivamente quienes se acercaban más a la matriz blanca familiar de algún antepasado europeo. Ahondando en la contextualización de este territorio, su componente ecológico no puede dejar de ser analizado, dada las implicaciones directas que produjo sobre la vida de sus habitantes y muy especialmente a mi modo de ver, la vida de las mujeres caboverdianas.

En Cabo Verde, la falta de lluvias generalizada, la flora y árboles diezmados por las técnicas extractivas y dispersión libre del ganado caprino, tuvo efectos ruinosos a lo largo de los siglos de presencia humana. La insuficiencia e ineptitud del gobierno colonial portugués durante su vigencia, poco hizo para crear condiciones de captación de agua, o construir embalses que hoy día la cooperación de China ha ofrecido al país poscolonial. Nada más volverse independiente el país, los proyectos del estado de Israel con expertos que habían trabajado en el desierto de Néguev y pudieron transformarlo en una zona de producción agrícola como el kibutz de Sde Boker, captando los torrentes de agua en los estratos geológicos del desierto, fueron aplicados a Cabo Verde. En el interior de la isla de Santiago, el paisaje es muchas veces casi lunar, de un mundo en formación geológica, cuya agricultura solo se hace en la época de lluvias, o *tempo das águas*, [azagua, en Lengua Caboverdiana], que marca el tiempo a propósito para sembrar el de las sementeras [siminteras] del afán de las mujeres que observé en el interior en Assomada, Santa Catarina, ‘*la siembra, la monda, la ramonda y la trismonda*’, palabras cantadas en las canciones de trabajo y en la cultura oral del pueblo de las islas, especialmente Santiago y si el año es bueno y el clima generoso, la cosecha y el espectro de la hambruna ahuyentado.

Todo este ciclo de vida va a influir sobre las fiestas populares de “*guarda-cabeza*” tales como en Criollo de Cabo Verde *Garda Kabeça*, tradición que se festeja, siete días después del nacimiento del niño. La leyenda dice que la noche anterior al séptimo día de

vida del infante, las brujas vienen a recogerlo, chupando su cabeza mientras duerme. Esta leyenda nació en un momento en que predominaban las muertes de recién nacidos por percances de salud, unida a la falta de atención médica en la colonia. Muchas de estas muertes ocurrieron antes del séptimo día de vida, lo que llevó a las gentes populares a preguntarse el por qué. Varias creencias inquirían si las fuerzas del mal estaban robando la vida de estos niños y niñas, y para eso era urgente contrarrestar con las fuerzas del bien, especialmente a través de las oraciones y *ladainhas*. A la medianoche del séptimo día, después del nacimiento del bebé, amigos y familiares se reúnen alrededor de la criatura, rezan juntos y "encantan" con loas a Dios, apartando así los posibles espíritus malignos que acechen al recién nacido. Después del rito, el infante, infanta ya puede recibir elogios y alabanzas a su aspecto físico y los parecidos con uno de los progenitores. La creencia maligna se aparta liberada del mal demoníaco, curiosamente en forma de mujeres, las brujas, que chupan la cabeza de los niños y niñas recién-nacidos. En la siguiente imagen colonial las gentes populares de la isla de Santiago son presentadas en una de las más singulares expresiones negroafricanas de Cabo Verde, el *batuku*. El fenotipo negro africano en la siguiente foto, es indicador del pasado esclavista y de la presencia silenciada de la negritud africana en estas islas, que se presentan constantemente como *mestizas*, pero apartadas de la 'negatividad' de lo que representa África (Alves Furtado 2013). Para mi trabajo de investigación es necesario cómo afirmé en ser crítico contra un discurso que no ancla en la historia de un territorio que se construyó sobre la ausencia de libertad para unos, más que otros y que sólo gana un sentido de nación cuando se libera del jugo colonial luso. Nos lo recuerda el antropólogo e historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot:

La clasificación de todos los no-Occidentales como esencialmente no-históricos está vinculada también con la asunción de que la Historia requiere un sentido lineal y acumulativo del tiempo que permite al observador aislar el pasado como una entidad diferenciada. [...] como corresponde a las comparaciones establecidas entre Occidente y la multitud de subalternos creados por él mismo, el campo fue desigual desde el principio; los objetos comparados eran del todo incomparables, (Trouillot, [1995] , 2017, p. 6).



En este apartado podemos ver la configuración de una primera sociedad esclavista basada en el encuentro de mundos opuestos pero que en la colonia, fundará un territorio de choques y acomodaciones forzosas culturales causadas por la propia geografía del lugar, un archipiélago finito, disperso. Es la origen de una larga disputa que se principia en la acción de la dominación racial en la colonia, del surgimiento del mito del mestizo caboverdiano, cuestionando as teorías de la *criollidad* que defiende para el área del criollo caribeño que las sociedades definidas como mestizas son sociedades particularmente aptas para reunir y transformar símbolos e influencias que provienen de otros lugares [(Mintz & Price, 1985), citadas por Anjos 2003], como lugares de encuentro y atemperación y que las elites caboverdianas tanto coloniales como poscoloniales persisten en defender. No es esa la visión de investigadores caboverdianos como Anjos, (2003), que define la nación caboverdiana como resultado de una fisura del *mito de la armonía racial* y elisión del fenotipo y los sutiles códigos raciales presentes.

Em Cabo Verde, mais do que como “zona de confraternização”, a mestiçagem é percebida como ponto de anulação dos pólos de antagonismo numa síntese completa, na medida em que não há sequer a separação de superfície. É relevante nesse sentido que, na literatura cabo-verdiana, o fenótipo das personagens não apareça enquanto negro ou branco, é como se o desaparecimento da classe dominante de ascendência europeia anulasse qualquer percepção de fenótipo, (Anjos, 2003, p. 585).



Imágenes de la hambruna del año 1917. Fotos de la Cape Verde Genealogical Society .

Esta foto muestra la memoria más funesta de la nación caboverdiana, las existencias diezmadas de miles de personas que padecieran hambrunas históricas (Carreira, 1984), y que fueron abandonadas por el poder colonial luso en el archipiélago atlántico. Estas historias particulares cuentan la historia adversa de la construcción de la nación caboverdiana, el fermento de las revueltas esclavas y después campesinas. Estaban en juego la lucha política por el libre acceso a la tierra cultivable, constituía como había ocurrido ya en otros momentos con la *Revolta dos Engenhos* (1822), y la *Revolta de Achada Falcão* (1841) en el interior de la isla de Santiago, que el historiador Adilson Pereira ofrece en su libro “*As Revoltas: Engenhos (1822), Achada Falcão (1841), Ribeirão Manuel (1910)*”, de 2015, una movilización política contra las “*escravizantes*” [esclavistas] condiciones de trabajo y pago abusivo de rentas de las tierras y venta del ganado a bajos precios para honrar sus deudas como arrendatarios. Y aquí el fenotipo coincide con las familias de origen africano negro, descendientes directas de la esclavitud traída a estas islas *ex novo*.

Ecología y la desigualdad estructural de las mujeres caboverdianas. Patriarcado, género, productividad y colonialismo: el acceso a la tierra y los regímenes familiares.

En Cabo Verde el *Alvará Régio* [Licencia Real], de 1472, concedida por el rey Alfonso V *El Africano*, concedió a los vecinos estantes, residentes el privilegio de poder “*haver escravos, escravas, machos e fêmeas, para os seus serviços e para sua melhor vivienda e povoação*” [para obtener, esclavos y esclavas, por sus servicios y por su mejor vivienda y asentamiento]. Se intuye que muy pronto la iniciativa europea que va a sancionar el apetito explotador sobre todas las formas de vida en el archipiélago, la esclavitud como una fuente muy importante y jugosa de lucro y servidumbre.

Luisa Isabel Álvarez de Toledo, duquesa de Medina-Sidonia, popularmente conocida como la “*duquesa roja*”, por su declarado antifranquismo sufrió la cárcel y el exilio, fue una historiadora autodidacta, formada por su abuelo el historiador y político Gabriel Maura Gamazo, duque de Maura, y cuyo acceso a documentos inéditos (6.318 legajos, el archivo privado más importante de España), sobre la historia de la conquista y colonización de otros territorios, América especialmente, reposan entre las paredes de su Casa Ducal y Archivo, Palacio de los Guzmanes, en San Lúcar de Barrameda, Cádiz. En la obra “*África versus América; la fuerza del paradigma*”, el capítulo titulado *Los negros*, escribe:

“Profesionales de la trata portugueses y castellanos, era la primera actividad de los residentes en las Islas Canarias, Madeira, de Cabo Verde. Fueron tantos los importados, que, en 1475, “negros y negras, loros y loras libres {indios e indias americanos, *añadido mío*} ... o forros”, tuvieron por barrio la collación sevillana de Santa Cruz, probando su origen común, al compartir usos, costumbres y “mayoral” electo, que los juzgaba y casaba, organizando sus ceremonias, conforme a la “ley y ordenanzas de la comunidad”, extendiendo sus autoridad a núcleos de las mismas razas dispersos por Andalucía”, (Álvarez de Toledo, 2000, p. 45).

Nuestra autora, da fe de la gran presencia de las gentes que poblaban una Sevilla del *Siglo de Oro*, sus usos y costumbres, sus procedencias geográficas y con quien se relacionaban, y por fin como leyes y ordenanzas separaban no solo físicamente a esas personas de los demás, en barrios concretos o a las afueras como el Arenal por miedo a la contaminación que podrían traer con sus costumbres y usos. La conexión mundo atlántico había diseminado otros actores sociales en la metrópoli, ¿Consecuencias del imperialismo colonial?

Recordemos por un instante que las islas de Madeira y Porto Santo eran deshabitadas igualmente como las de los Azores y las de Cabo Verde, exceptuando las islas Canarias, ya habitadas por los Guanches, estas familias Bereberes hace mucho desconectadas del continente africano. Las demás fueron ocupadas a partir del siglo XV, con la apertura de las rutas marítimas de África para América, de América para la India, sirviendo de estaciones de abastecimiento de agua y vituallas. Orlando Ribeiro (1960). explica que la Isla de Madeira es el marco inicial de la expansión europea; “(…), en ella se practicó por la primera vez un ensayo de “colonización dirigida”, con instalación de gente, desbroce de matas y experiencia de aclimatación de culturas provenientes de la metrópolis lusa” (Ribeiro, 1960, p. 26). Llega el trigo, la viña, más tarde de América el maíz, que todo lo suplantarán en producción y gusto por el alimento. El algodón, la caña de azúcar serían los grandes productos que en las islas de Cabo Verde y las demás las vincularían con el mundo tropical, (Ribeiro, 1960). Le seguiría otras formas extractivas como el *liquen* o planta tintorera, la orchilla, un liquen de la familia de las *Roccellaceae* que tiene una sustancia denominada orceína, de la cual se obtiene el color púrpura que desde la Antigüedad se empleó en la industria tintórea para obtener pigmentos rojo púrpura para la industria textil muy procurados por las clases pudientes y privilegio de ganancias de reyes y nobles españoles y portugueses en la Europa de entonces. Ese tipo de extracción podía ocupar grandes extensiones de tierras, y su peligrosa extracción estaba en manos de orchileros como en la vecina isla canaria de Lanzarote, en el infausto Risco de Famara.

La República de Cabo Verde, tal como se conoce hoy día el país-Estado, se inserta en el sistema climático sahariano del África occidental. Ha sufrido mortales sequías periódicas a lo largo de historia desde su hallazgo o descubrimiento. La multiplicidad de los factores climáticos e históricos, y tipo de poblamiento para una sociedad agro-esclavista, la emigración masculina durante la etapa colonial si analizada la gran proporción estadística en los primeros tiempos de la fundación de la colonia se puede afirmar que, tenida una fuerte tradición en las islas, por la escasez de oportunidades locales, la insularidad y posición geográfica estratégica, a 2.622 kilómetros del Cabo de San Vicente en Portugal, Europa, y 2.519 kilómetros del Cabo de San Roque, de Brasil, América del Sur, cerca de la costa africana, 620 kilómetros del Cabo Verde, en Senegal, África occidental ocupando una posición funcionalmente céntrica en el Atlántico, (

Osório de Oliveira, 1955). La convergencia aleatoria de estos factores y las crisis climáticas que lo acompañaron han sido un factor de expulsión muy presente.

Pero es necesario recordar que la falta de estudios con una *perspectiva de género* empieza a desmentir el silenciamiento del peso de las mujeres en la historia de las migraciones atlánticas, como lo hace Donna R. Gabaccia, profesora de Historia en la Universidad de Minnesota, EE. UU., y especialista en el estudio con un enfoque feminista y de género de la *'feminización de las migraciones'*, que afirma:

“[...]Nos sorprende observar que, mientras feministas como [Doreen Massey (1994) y Merry Wiesner-Hanks (2007) en Gabaccia] lamentaron la falta de atención al *género* [énfasis mío], en los Estudios Globales, los investigadores de ciencias sociales por su parte subrayaron la "feminización" de las migraciones en curso a escala mundial y destacaron la considerable diferencia entre las migraciones posteriores a 1960, feminizadas e integradas a nivel mundial, y las anteriores a 1945, cruzando el Atlántico y predominantemente masculinas ([Gabaccia, 2014, p. 15].

Lo novedoso del trabajo de Gabaccia, es el hecho que centralmente la tradición de los *“Estudios sobre el Atlántico”*, desarrollada por historiadores, geógrafos y otros científicos no había contemplado el desglose *por género*, ni los patrones de desplazamiento de las mujeres en su conjunto al remitir sus acciones de movilidad o inmovilidad a la esfera de lo íntimo, de lo doméstico, o pequeñas distancias, mientras los hombres siempre se han visto sus movimientos/desplazamientos tanto internos como los hacia el exterior, e internacionales, transfronterizos, como actos públicos, masculinos y marcados por el conflicto, y con destinos de larga distancia, juicio como recuerda nuestra autora, muy influido por los trabajos del célebre geógrafo Ernst Ravenstein (1885; 1889)⁴⁰. Donna Gabaccia asevera que, en 2006:

“Un informe de la ONU (UNFPA, 2006) sobre migraciones de las mujeres en el mundo fueron uno de los pocos estudios que contribuyeron a una “geografía del poder según el género” [énfasis mío], que, en palabras de Patricia Pessar y Sarah Mahler (2001), explora la migración y el género en todas las escalas espaciales”. (Gabaccia, 2014, p. 16).

⁴⁰ Cfr. Publicado por primera vez en 1885, las *Leyes de la Migración* de Ernst Ravenstein incluyen una teoría que destaca la relación inversa entre la distancia y el volumen de migración entre una fuente y un destino. El trabajo de Ravenstein todavía forma la base de la teoría moderna de la migración humana.

Su innovador trabajo ha podido aclarar cinco sistemas con el apoyo del extraordinario proyecto “*Viajes Esclavistas*”⁴¹, accesible en español igualmente, y que traza con absoluto detalle los cuatro primeros sistemas esclavistas, con una precisión admirable que van desde el puerto de embarque al lugar de descarga de las “*piezas*” y el nombre del capitán del barco.

Después de 1450, como hemos venido documentando y con el ‘hallazgo’ de las islas atlánticas de la Macaronésia, y la conquista de las tierras al sur de la Península Ibérica por los reinos peninsulares cristianos, la reorganización de las fuerzas de trabajo tomará un nuevo cuño. Sería la antecámara para la construcción de nuevos imperios asentados en la *Trata transatlántica* de esclavos y esclavas, distintas de la trata/rutas árabes o euro-asiáticas, por tierra, aquella bajo la demanda específica de una procura estrictamente europea y estructurada por los Europeos y un marketing occidental, como afirma el historiador africano, senegalés afincado en Cabo Verde, Charles Akibodé (2016), efímero director del *Instituto del Patrimonio Cultural*, que fue demitido cuando el gobierno liberal-conservador del partido del ‘Movimiento Para a Democracia’ (en adelante, MPD) llegó al poder en las últimas elecciones legislativas en Cabo Verde.

En el sistema identificado de las esclavitudes negro-africanas Donna Gabaccia (2014), detalla cinco.

“El mapa de la Base de Datos Transatlántica del Comercio de Esclavos de los primeros movimientos de esclavos africanos, ofrecido en *Slave Voyages*, destaca un comercio que afecta a más de doce millones de personas. También indica que se estaba estableciendo un **segundo** sistema transahariano desde África Central y Occidental para llegar al norte de África y la Península Arábiga, mientras que un **tercer** sistema fue desde la costa swahili, pasando por el Mar de Arabia luego en la Península Arábiga hasta el Golfo Pérsico, Asia Occidental y las costas de la India y que finalmente un **cuarto** sistema comenzó desde la costa swahili y la costa del sudeste de África para ir a las islas vecinas, como Madagascar, en el sureste del Océano Índico. Un **quinto** sistema menos conocido, que no se muestra en el mapa, involucró la trata de esclavos dentro del África subsahariana (Manning, 1996, citado por Gabaccia, 2014, pp. 17-18).

⁴¹ Cfr., “La Base de datos del tráfico trasatlántico de esclavos es la culminación de varias décadas de estudio independiente e investigación colaborativa de académicos que han obtenido información proveniente de bibliotecas y archivos en todo el mundo atlántico. El sitio web Viajes en sí mismo es el producto de dos años de diseño y colaboración de un equipo multidisciplinario de historiadores, bibliotecarios, especialistas de currículo, cartógrafos, programadores y diseñadores de web, en vínculo con académicos expertos en el tráfico de esclavos provenientes de universidades en Europa, África, y las Américas. La Fundación Nacional para las Humanidades (National Endowment for the Humanities, Estados Unidos) ha sido el principal patrocinador de este proyecto de la Emory Center for Digital Scholarship. El Instituto Hutchins de la Universidad de Harvard y el Instituto Wilberforce para el estudio de la esclavitud y su emancipación de la Universidad de Hull también han apoyado el desarrollo de este proyecto.” <https://www.slavevoyages.org/>

Es imposible abarcar en estas páginas la riqueza descriptiva del texto de Donna Gabaccia, (2014), que señala los sistemas y las cifras calculadas de la presencia de mujeres en la trata transahariana cometida por los mercaderes árabes, y que menos de 40% de los doce millones de africanos vendidos a la esclavitud eran mujeres adultas y mozas jóvenes, y concluye “que esta distribución, específica de la trata transatlántica de esclavos, indica claramente cómo los europeos transformaron la esclavitud en una institución que cruzó el Atlántico”, (Gabaccia 2014, p. 18). Interesa recatar para este estudio la perspectiva feminista y de género que haga una relectura de la historia de la institución de la esclavitud como el proceso de migración forzada de mujeres, niñas y hombres y niños, en una división ideológica y sexuada de los seres humanos. Como bien apunta, la autora:

“Por el contrario, en un mundo compartimentado, las distribuciones variarían en cada sistema en gran parte porque la ideología de género y las condiciones materiales de vida constituyen una migración diferente dependiendo de las prácticas sexuales dentro de cada sistema. Uno debe tener cuidado con una visión simplista de la relación entre género, ideología de género y relaciones de poder diferenciadas. El mundo tampoco se ha convertido en un espacio más íntimo y feminizado a medida que aumenta el número de mujeres en movimiento” (Gabaccia, 2014, p. 17).

Para Cabo Verde, como el gran ‘*almacén de negros y menos de negras*⁴²’ cambiará la *suerte* de las mujeres. Y aquí las relaciones de poder, sexualidad, ideología de género, relaciones diferenciadas de poder entre hombres y mujeres, entre colonizadores y colonizados, y el *factor sexual* en juego dentro de relaciones asimétricas de poder, pero también de alianzas, ‘estrategias de supervivencia’ y *agencia* y rebeldía de las esclavizadas, agentes no pasivos aunque dominadas, que fueron desde la resistencia al estupro, pero la seducción sexual del hombre blanco, la cuidadora, la nodriza, la ama de llaves, la amante/concubina, la revoltosa y regañona esclava azotada públicamente o la resistente que forjó en el *Batuku* el toque de los tambores de la africanidad de sus antepasados desprovistos del instrumento, y usando sus cuerpos o un paño para repercutir las cadencias de los ritmos negros del continente vecino. Pero también el casamiento de la exesclava libre con otros hombres libres esclavos, los *forros* y respetados en la colonia hasta la llegada del siglo XVII. En este juego cruel de asimetrías de poder la *suerte* de las mujeres y sí, ‘no blancas’, no fue fácil. “Ser blanco en Cabo Verde, se ha quedado como

⁴² “Sin embargo, los sistemas transatlánticos se destacaron en un mundo donde la migración masiva estaba compuesta en gran parte por esclavos, la mayoría de los cuales (excepto el Atlántico) eran mujeres”, Cfr., Gabaccia, Donna, (2014:21), capítulo, *Genre et premiers systèmes migratoires modernes (1500-1888)*, Op. cit.

la metáfora del éxito”, afirmó a la periodista/ investigadora lusa, especializada en racismo, ya citada Joana Gorjão Henriques (2016, p. 11), el ya citado historiador caboverdiano António Correia e Silva. Defiende que en el archipiélago-estado de Cabo Verde, “*El racismo es una ideología oficial portuguesa y el mestizaje fue combatido como política de Estado*”, (Correia e Silva, 2016: 111). El autor especialista en la redacción de la monumental obra *História Geral de Cabo Verde*, 3, Volúmenes, ha estudiado los testamentos de los señoríos / *morgados*, para concluir que había “*una clara jerarquía entre los hijos*” habidos basada en el color de la piel y según el origen “racial” de la progenitora y *estatus* ante el matrimonio.

“La idea era transmitir [la herencia de las tierras y bienes muebles], al hijo varón legítimo, blanco. Cuando las mujeres heredaban, surgían tensiones, porque la defensa de las mujeres es la defensa de la pureza racial; El hombre puede tener hijos con las nativas, pero se quedan en *funku* [*casa de piedra seca cubierta de colmo o también de fibras vegetales entretrejidas, en los poblados a las afueras de la ciudad blanca, inserción mía*]. En muchos testamentos, cuando una mujer heredaba, había una cláusula casi preceptiva si se casase con un hombre negro se la desheredaba. La defensa de la raza es importante porque adquiriría un valor simbólico.”, (Correia e Silva, entrevista a Gorjão Henriques, 2016, p. 112,..).

He aquí plasmada la *relación diferenciada* establecida entre colonizador y colonizada y la condición de mujer, negra y esclava, y el fruto de su gestación, la progenie si blanca, heredera, si no blanca, con excepciones, pero en nombre de la verdad, algunos y algunas hijas e hijos mestizos pudieron heredar, nombre, títulos de señoríos/ *Morgadios* y tierras de sus antepasados varones blancos y del arreglo amoroso de sus madres negras, (Correa e Silva, 2014). Tenemos pues la fundación de una sociedad criolla, cuyos primeros moradores son hombres blancos solos, propietarios enfiteutas, titulares de mercancía comerciables con la Costa, africana, armadores de barcos/flotas, mercaderes, la baja nobleza de escuderos, caballeros y otros nobles en búsqueda de enriquecimiento comercial. Una vez enriquecidos, vinculaban los bienes muebles e inmuebles bajo la forma jurídica y nobiliaria de *morgadío*/señorío o *capela*/ capilla, y procuraban en el reino de Portugal o España, esposa para formar familia, una familia señorial, (Correia e Silva, 2014). El historiador caboverdiano, explica que la familia señorial es *patriarcal*, el hombre posee poder económico, y titula la autoridad sobre la mujer e hijos según las leyes del reino y del Concilio de Trento. La propiedad cuanto a su estructura y el poder es acentuadamente masculina, con la transmisión intergeneracional de la misma y el nombre de la familia hecha enfáticamente por línea paterna. Con el aval de la *Ley Mental* de 1434, solo los hijos primogénitos varones podían heredar las tierras y los bienes donados por la

corona, reinando en ese momento D. Duarte de Portugal y Leonor de Aragón, cuya acción de la “*triste reina*” regente, alentó la conquista portuguesa de Tánger en 1437, los portugueses ya habían conquistado Ceuta en 1415. Solo a la línea sucesoria masculina, se validaba la herencia de la propiedad pasada de generación en generación “*enquanto el mundo durar*” “Mientras dure el mundo”, (Correia e Silva, 2014, p. 86). Como resultado de un sistema feudal y enfiteútico de reparto de las tierras, grandes propiedades con las mejores tierras de cultivo entre la clase hidalga latifundista, la población campesina sobrevive con una combinación de agricultura de subsistencia; patata dulce, mandioca, judías, y frutas como: mangos, plátanos, naranja, coco, tamarindos, y productos de rendimiento como el maíz, o los cacahuetes. Hoy día como antaño, parte de la población urbanizada se dedica a actividades de trabajo público, o en la fase poscolonial, el turismo es en el presente histórico, la gran apuesta en consecuencia de los cambios ocurridos después de la independencia de Portugal en 1974, del siglo XX.

El paisaje árido del interior de la isla deja percibir grupos de vegetación de agaves o de la *purgueira*, [*Jatropha curcas*, conocida como piñón de tempate o *jatrofa*, es una euforbiácea que tiene propiedades medicinales y se produce un aceite, combustible de las clases campesinas pobres para alumbrar candelas de noche]. Estas islas no poseen la exuberante esplendor de la vegetación tropical que uno puede ver en el Caribe, pese que están a la misma latitud. Este archipiélago está más próximo “(...), emparentadas a Europa y al mundo mediterráneo más que con las regiones africanas que le son fronterizas”, (Orlando Ribeiro 1960: 26). La marca de ocupación de los terrenos de cultivo en terrazas de piedra seca, ‘*armando*’ la tierra con muros que tanto disponen como dividen veredas, en un solo, para cultivo empinado y escaso, fue un trasplante de un paisaje de los colonizadores de la Europa Oceánica trabajado por brazos negros, visibles hasta hoy en Cabo Verde. En todas las islas de la Macaronésia hubo presencia de esclavos africanos, Madeira, Azores, pero Cabo Verde “*é o único grupo de ilhas onde se constitui uma população “crioula”*” (Ribeiro, 1960, p. 28):

“La sociedad crioula, [agro-esclavista, y mercantil], ... difiere de las sociedades continentales africanas y de las islas euroatlánticas de las Azores, Canarias y de Madeira, por ser producto de contactos intensos, profundos y duraderos, en contexto de gran desigualdad de poder, entre una clase dominante de colonizadores europeos, estadísticamente minoritaria, y otra clase dominada, formada por esclavos africanos. [...], Tanto los conquistadores europeos, como los dominados africanos, estaban sujetos a influencias recíprocas, [...], a adaptaciones y condiciones sociales, geográficas y ambientales nuevas, como la de ser periféricos, la micro insularidad y la sahelidad.” (Correia e Silva 2014: 85).

El importante trabajo de los antropólogos urbanos estadounidenses, hecho en el año de 1988, por Finan, y Henderson, sobre hogares de madres solteras, que representaban en el momento del extenso trabajo de campo - tres años - realizado, el veinte por ciento (20%) de las granjas campesinas ha señalado que:

“Muestra un conjunto de características de un tipo específico de hogar encabezado por una mujer que se encuentra en la isla principal de Cabo Verde de Santiago que no se encuentran en muchas otras descripciones africanas. El hogar de madres solteras es el más pobre de todos los tipos de hogares rurales, medido por los indicadores de subsistencia de la sociedad rural. Además, la formación de un hogar de madres solteras conlleva un estigma social y una fuerte sanción religiosa. Sin embargo, la incidencia de este hogar es alta. Argumentamos que la persistencia de esta institución social está en última instancia relacionada con la falta de actividades económicas fuera de la agricultura de subsistencia” (Finan, T. J., & Henderson, H. K., 1988, p. 87).

Este documento etnográfico se centra en mostrar las condiciones de vida de las campesinas pobres de la isla de Santiago de Cabo Verde, donde hicimos parte del trabajo de campo conducente a esta tesis doctoral. Este tipo de ‘hogar de madres solteras’ es una institución social que ancla su pasado en el sistema de herencia de la tierra y se inserta en el “proyecto patriarcal de dominar, destruir, de violentar, subyugar y desposeer a la mujer y la naturaleza y prescindir de ambas”, (Shiva, 1988, p. 45). El estigma social heredado aún hoy sufre una fuerte sanción religiosa sobre este tipos de hogares, rurales y urbanos, (Barbosa, y Cortés, 2013), pero uno no puede olvidar que dicho hogar es uno de los resultados de “un sistema económico basado en el concepto patriarcal de productividad [que], fue creado exclusivamente para el fenómeno histórico y político del colonialismo”, (Shiva, 1988, p. 42).

Los antropólogos Finan, y Henderson (1988), hablan de la emergencia de los estudios con una *perspectiva de género* sobre el tipo de granjas agrícolas dirigidas por mujeres en todo el mundo, que ponen de manifiesto el aumento exponencial de este tipo de granjas y de cómo tanto en Europa como fuera del continente las mujeres son las mayores contribuyentes a la mano de obra que trabaja en la producción agrícola en el mundo. Relacionan que las políticas de desarrollo llevadas a cabo en los años 70 y años 80 por las agencias como USAID y otras similares, ofrecieron mejores posibilidades a los hombres para dejar los trabajos agrícolas y dedicarse a labores industriales o a emigrar al extranjero, convirtiendo a las mujeres, en “*mujer di emigranti*”, como se definían algunas de las entrevistadas para este estudio. Esta perspectiva se ajusta perfectamente con la

historia de Cabo Verde y de la isla de Santiago, la mayor y más poblada del archipiélago-estado africano. Pese a que el modelo de hogares con jefatura femenina sea común en áreas del África Negra o del Caribe, con fuerte emigración masculina, los autores creen que el caso de la isla de Santiago es particular cuanto a su formación histórica. Es decir, si entendemos cómo nos dicen Finan, y Henderson, (1988), que un hogar de “*madre soltera es aquel compuesto por una mujer/madre, sin presencia de un varón adulto como esposo, su progenie y parientes lineales y colaterales a su cargo*”, (Finan, y Henderson 1988, p. 88), este es el caso que nos encontramos en Cabo Verde, tanto en la ciudad como en el interior de la isla. Creen los autores que el tipo de hogar de madre soltera no se debe a la consabida tese de que es resultante de la gran emigración de los hombres que históricamente se dice haber contribuido para este estado de cosas. Creen los autores que sus causas yacen en el *débil acceso de las mujeres a la pose de la tierra*, tiene por la tanto una base material y esto ha sido un factor que ha contribuido para la “*feminización*” de la pobreza en las sociedades coloniales capitalistas.

Distribución desigual de la tierra, alto nivel de aparcería y alquiler de tierras, y tierras de regadío muy limitadas, y agricultura comercial yuxtapuesta con una generalizada agricultura de secano de subsistencia, este es el diagnostico de situación a que llegan los antropólogos estadounidenses sobre la isla de Santiago (Finan, y Henderson 1988, p. 91). Para el gobierno colonial portugués las hambrunas cíclicas fueron usadas para ‘forzar’ las migraciones de fuerza de trabajo para las producciones agrícolas de cacao, de la isla de Santo Tomé y Príncipe, portuguesas también durante 500 años de colonialismo, Carreira, (1983), Finan, y Henderson (1988), Barbosa (2002). Las dificultades de una economía periférica y objetada en toda Europa democrática contra el régimen colonialista portugués durante el final de los años de 1950 y a lo largo de los de 60, hicieron que miles de portugueses y portuguesas de las clases humildes y campesinas emigrasen en masa para otras partes de Europa, a Francia y Alemania y Suiza principalmente, y las autoridades portuguesas buscaron inmediatamente sustitutos en la mano de obra caboverdiana disponible entre los hombres para el sector de la construcción civil y las mujeres para el servicio doméstico y otras tareas de fuerza.

Ahondando en las causas del déficit de tierras en las manos de las mujeres, Finan y Henderson (1988), apuntan a varias causas que resumo en epígrafe:

1. Destinos migratorios y gradientes de éxito económico y estatus social asociado a países de primera, y países de segunda del occidente rico.

2. Edad de los migrantes, y estado en que se encuentra el varón dentro del ciclo doméstico de la vida de casado. Es decir, la migración de hombres casados empujó a la configuración de hogares con jefaturas femeninas sobrevenidas donde la mujeres que no migran acompañando sus esposos, se quedan atrás y están obligadas/ incumbidas de tomar las 'riendas' de su hogar y convertirse en decisoras/administradoras de sus familias, es la figura ya aludida antes "*mudjer di emigranti*". El regreso de hombre que salieron solteros o con compromiso y que volvieron para buscar esposa en las islas también hizo cambiar la proporción de hombres solteros en cada isla. Es decir, había más mujeres casaderas libres.
3. Recuerdan finalmente los antropólogos Finan, y Henderson (1988), que durante las década de 1950 hasta 1975, se da una migración masiva de caboverdianos/as para Portugal, y en los años 1980 el 'ratio de sexo', forma muy rebatida por los estudios feministas de medir los movimientos de las mujeres, (Gabaccia, 2014), mostraba en las islas la proporción de 100 mujeres por cada 84 hombres, salvaguardando las diferencias interislas.

Tenemos pues una síntesis de las causas identificadas en el trabajo de campo hecho en Santiago de Cabo Verde, para mostrar como el peso de la actividad agrícola está muy presente para mucha gente en esta isla. Una vez que se acepta una vida en agricultura de subsistencia, las cosechas son siempre muy modestas en las cantidades obtenidas, y normalmente son para consumo del hogar y si hay mucha abundancia, rara vez, se vende o cambia por productos de primera necesidad en el mercado de abastos, o vecindario de las aldeas campesinas. Nuestros autores no dudan en afirmar como otros autores de cómo el proyecto colonial, extractivista, Shiva, (1988), pero de explotación de recursos sin más, Carreira, (1983), Ribeiro (1960), han contribuido al desastre ecológico por no haber invertido en técnicas agrícolas respetuosas con la tierra, ya de por sí muy frágiles, (Finan, y Henderson, 1988, p. 93).

Solo una política poscolonial llevada a cabo por el régimen de partido único del PAIGC, en los años siguientes a la independencia , pudieron aprovechar el ciclo de ayuda internacionales que llegaban a estas islas y fueron introducidas en el mercado local por las empresas controladas por el Estado y el Partido del PAIGC, para crear un fondo que pudiese subsidiar el lanzamiento de obra pública, construcción de carreteras,

reforestar las islas, balsas de agua y diques de contención contra los torrentes de agua repentinos, encauce de ramblas, etc., que el abandono de la colonia por parte del gobierno de Portugal había condenado el país insular y la colonia menos pujante del imperio ultramarino portugués.

En esos años tan criticados por los consecuentes abusos de poder cometidos por algunos políticos y favoritismos añadidos, salvaron al juicio de muchos observadores internacionales, a un país exangüe y al borde del colapso ecológico, empleando los hogares de madres solteras en el mundo rural, muchas veces lideradas por la *Organización de las Mujeres Caboverdianas*, OMCV, en un lucha titánica contra muchos frentes que fueron desde la ideología machista de sus compañeros de la izquierda revolucionaria, hasta la esperada reacción a la contra, de la poderosa Iglesia Católica y su batalla sin cuartel contra lo que llamaron “*Ideología de Género*”, que tacharon sus responsables como “colonización ideológica”, Papa Francisco (2016b), de *anti-género*, Kuhar, y Patternote (2017). Es por tanto como nos recuerdan los sociólogos Sarah Bracke y David Patternote, “una forma como la Iglesia Católica ha desarrollado como institución una forma específica de resistencia contra el género, que es la ideología de género” (Patternote 2019, p. 13).

Los años 80 del siglo pasado, fueron marcados por la sustitución de las magras transferencias públicas de dinero de la metrópolis colonial, por la ayuda internacional para el desarrollo en Cabo Verde. Ya en los años 90, tienen lugar las primeras elecciones libres poniendo final al régimen de *Partido Único* y la opción de insertar el frágil país insular en la economía mundial de mercado. En este sentido, fueron adoptadas varias reformas para poner los cimientos de una economía abierta a la captación de inversión extranjera, políticas de redirigir las remesas de los emigrantes hacía inversiones productivas, y fomento del sector privado de inversiones locales. Pese a todos los esfuerzos de los sucesivos gobiernos de izquierdas el antiguo *Partido para la Independencia de Cabo Verde*, PAICV, fundado en 1981, se considera un partido socialdemócrata de la *izquierda democrática y moderna*⁴³ o los considerados liberales conservadores de centroderecha como el *Movimiento para la Democracia*, MPD, estos últimos abogan por el libre comercio, apertura al exterior, cooperación estrecha con organizaciones como la Organización Mundial del Comercio (OMC), el Banco Mundial,

⁴³ Cfr., Declaración de Principios, PAICV: Recuperado de:
<http://paicv.cv/wp-content/uploads/2018/06/declara%e3%87%e3%83o-de-principios.pdf>

etc. Pero es desde una lectura que parte de la antropología urbana con lo que procuraré desarrollar mi argumento que une la *suerte* de las mujeres a un régimen/proceso patriarcal de acumulación capitalista y reduccionista (Shiva [1988] 1995), lo que las apartó de un acceso en igualdad de condiciones a la tierra. En Cabo Verde el reparto histórico y desigual de las tierras tuvo un régimen enfitéutico de nombre *Morgadios* [Señorío], (1525-1540), como apunta Carreira (1983), grandes propiedades para latifundistas ausentes, o pequeñas y medianas propiedades en mano de *reinóis* [nacidos en Portugal], y sus descendientes. Escasa presencia numérica de hombres europeos, clima tropical, posiciones de clase, señores, cuya condición era la de no ejercer trabajos manuales de fuerza, de ahí que rápidamente recurra al uso de mano de obra esclava. En el reparto de tierras, que perjudicó a las mujeres de las clases pobres en estas islas desde su poblamiento y sobre todo en la isla de Santiago de Cabo Verde, los patrones de residencia son ‘patrilocales’ en el medio rural como identifica el trabajo de (Finan, y Henderson, 1988), el hombre hereda de su padre en vida una pequeña parcela para iniciarse en las labores campesinas, si es la mujer/hija, esta debe esperar hasta que fallezca su padre para poder heredar, siguiendo incorporada como una trabajadora dentro de la unidad familiar.

Esto acarrea problemas a las mujeres que salen de sus casas para vivir en el medio rural bajo la estricta vigilancia de sus suegras y los parientes de esta, (Finan, y Henderson, 1988, p. 99). Los autores concluyen que hay un componente económico que lleva en la cooperación de las familias formadas una unidad de entreayuda muy valiosa basada en la cooperación grupal más que individual, en lo que llaman el “*compartir de la pobreza*” que no es la idea de miseria, vista en términos binarios de ser rico o pobre. Es la percepción de una cierta limitación que tiene que ser vivida con obligada austeridad de valores y principios porque no hay dónde sacar el sustento, lo que no significa resignación ante la idea de ser pobre y poder superar el estado, emigrando o estudiando.

Es importante afirmar en el cierre de este apartado qué perspectiva histórica he propuesto analizar se conecta con las vidas de las mujeres estudiadas. Me interesa rescatar el *proceso de producción* que sostiene el escenario donde se colige la experiencia narrada en las historias verbalizadas de estas mujeres estudiadas. Sus historias nos conectan con las redes de cuidados, con la emigrante extranjera que es la doméstica o cuidadora de niños y ancianos en la Europa neoliberal⁴⁴. Es también la Europa democrática que les ha

⁴⁴ “La reestructuración neoliberal incluye la reducción de los servicios y beneficios estatales, la desviación de dinero y recursos públicos para desarrollar industrias privadas orientadas a los servicios de la atención

proporcionado la posibilidad de realización profesional y ampliación de estudios; de huir del control de roles de género tradicionales, políticos y sociales. Para algunas de ellas estudiadas, lo hicieron en el país de origen, pero también cuando emigraron a Europa o expresaron su deseo de emigrar para Europa: *ser una misma* y probar otros contextos de mayor autonomía personal y vital. Y sus historias están todas marcadas por la presencia de una relación sentimental, sea esta una relación sentimental de *kompromissu*, matrimonio legal, limitante u opresora, ruptura de pareja anterior, o inicio de una nueva relación, o justo lo contrario, una relación de respeto negociada. Es una negociación constante y dinámica que batalla con los roles de género asumidos por cada una de ellas. De ahí que *el peso del lugar* Trouillot, ([1995] 2017).), nos invita a que veamos que estos hechos no son intrascendentes. Para la historia de los *camino de vida* de las mujeres caboverdianas en este estudio, sus experiencias migratorias con pesos variables y específicos según qué historia de vida, son ilustrativas del proceso y el lugar de producción de sus narrativas. “Cuánto más pesada sea la carga de lo específico, mayor es la posibilidad de que se obviado por la teoría” Trouillot ([1995] 2017).).

médica a la vivienda (a veces en acuerdos llamados asociaciones público-privadas) y el impulso incesante hacia la producción global a través eliminación de la intervención estatal en una serie de cuestiones económicas, desde las tarifas hasta los derechos de los trabajadores”. Cf. Nina Glick Schiller, *The Old and New Question of Locality: Theorizing Transnational Migration in a Neo-liberalizing World*, Social Anthro Seminar TNM in a Neo-liberalizing World. [\(32\) Discussion: The Old and New Question of Locality: Theorizing Transnational Migration in a Neoliberalizing World - Academia.edu](#)

CAPÍTULO IV. FAMILIAS, PARENTESCO Y ESTRATEGIAS ECONOMICAS

En el presente capítulo vamos a retomar las preguntas de investigación formuladas en el Capítulo I, y que sostienen la *mirada etnográfica y selectiva* que apliqué para entender las relaciones existentes entre los significados, las prácticas del parentesco y los ‘tipos’ de familias estudiadas. En el actual estudio se trata de *familias con jefatura femenina, monomarentales y matrifocales*: son unidades familiares compuestas por la madre y sus hijos, donde el ejercicio de la paternidad es subsidiario; quien dirige la familia es la madre, y el padre se sitúa en un segundo o tercer plano respecto al trabajo en el hogar y la crianza de los hijos. Estas situaciones tienen implicaciones en la vida de estas mujeres y sus familias. ¿Cómo responden los arreglos familiares de estas jefas de hogar al empleo de *tácticas* en el sentido planteado por (De Certeau, 1996), orientadas a obtener el máximo beneficio posible para sus familias? Para ello, el autor propone que entendamos que la ‘táctica’:

“Necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta”. (De Certeau, 1979, p. 43).

En dialogo con el autor, las vidas de las familias estudiadas muestran cómo las mujeres llevan adelante *tácticas* económicas y sociales con el objetivo de afrontar de la mejor manera posible la situación de la que parten, marcada por unas relaciones patriarcales que las sitúan en el centro de los cuidados de sus hijos ante la ausencia de los padres que les abandonaron. Dilucidaremos cómo las trayectorias vitales de nuestras informantes muestran el valor y peso de las redes familiares de parentesco, de amistad y entreayuda y confianza para organizar la vida, los cuidados y la supervivencia ante la pervivencia de ideologías de género imperantes que condicionan nociones culturales de parentesco (Stolcke, 1988). Para ello es importante situar en primer lugar, perspectivas del contexto demográfico del país. La *tasa de masculinidad* en Cabo Verde 2019, fue de 101,8 hombres por cada 100 mujeres, (Anuario Estadístico 2019 INECV) ⁴⁵, . En 2016, el número medio de hijos por cada mujer era de (2,3), hijos, lo que muestra una fuerte disminución desde los años de 1990, cuya media era de (5,5) hijos y en 2000, (4,0),

⁴⁵ Anuário Estatístico 2019 de Cabo Verde, Instituto Nacional de Estatística, Ano de 2021, Agosto.

hijos/mujer. Esto puede mostrar el alcance de las políticas de salud sexual reproductiva lanzadas en el periodo posindependencia en el país. De los 9.441 niños nacidos, (13,6%), no tenían el apellido paterno y el (38%), de los niños pertenecientes a hogares más pobres no vivían con su padre y el (55,9%), de niños menores de dieciocho años vive sin la presencia del progenitor masculino (INE 2015; ibidem). Casi el (40%),de las mujeres caboverdianas, asumen solas y la mayor parte de las veces en contra de sus expectativas personales, la tarea de la crianza de los hijos habidos con sus compañeros hombres que no asumen frecuentemente, las responsabilidades de educar y sostener a los hijos e hijas, y estos son el eslabón más forzosamente *fragilizado* de la sociedad caboverdiana (INE 2015; ibidem). Por otro lado, la seguridad alimentaria es algo fuertemente enraizado en la psique del pueblo caboverdiano cuyas históricas hambrunas marcaron la historia del territorio insular Sáhara-Saheliano. Para el año de 2018 según el Secretariado Nacional para a Segurança Alimentar e Nutricional (SNSAN) - *Inquérito Nacional sobre a Vulnerabilidade Alimentar e Nutricional (IN-VANF)* (2018) la *prevalência de insegurança alimentar moderada e grave* ha sido de (37,7%), y la *prevalência de insegurança alimentar grave* fue de (9,6%)⁴⁶. Es un condicionante de una fuerza estructurante en los arreglos familiares, de parentesco y en los temas de interés que estructuran la vida de las mujeres que estudiamos tanto en Cabo Verde, como las emigradas a España en los esfuerzos para salir adelante con sus familias. La primera parte del **Capítulo IV**, sus sección '*Familias, parentesco y estrategias económicas*' procura relacionar el contexto demográfico caboverdiano con las historias de la mujeres entrevistadas en la isla de Santiago, sopesando el peso favorable de la tasa de masculinidad sobre las mujeres y el tipo de uniones de pareja establecidas y los aspectos que son estructurantes para las vidas de las mujeres, hombres y familias en Cabo Verde que es la seguridad alimentaria que van unidas a la dimensión económica. Aquí explico que estos condicionantes son unos pilares que sostienen la estructura de estas configuraciones sociales complejas. En la sección siguiente: '*Pai d'fidju y Maridos: parentesco y estrategias económicas en ciudad de Praia*', ahonda en las implicaciones que fundan unas categorías sociales significativas que son las figuras de *mae de fidju* y del *pai de fidju*, y la constitución de las 'familias monomarentales y matrifocales' que muestran sistemas sociales complejos de parentesco, roles e identidades de género en discusión con las teorías de la criollización, antropología e

⁴⁶ *Anuário Estatístico 2019 de Cabo Verde*, Instituto Nacional de Estatística, Ano de 2021, Agosto

historia de la esclavitud negra y las teorías de las continuidades históricas africanas y ligadas a ellas, viejas y nuevas dinámicas familiares cruzadas por la migración inter-islas y hacia el extranjero. Dichas dinámicas muestran aspectos de la movilidad y de la inmovilidad y sus procesos complejos operados en las familias de este estudio y las relaciones de poder generizadas que crean. En la siguiente sección: ‘*Representaciones de los diversos tipos de conyugalidades en el sistema sexo-género en la isla de Santiago*’ se despliega una mirada sobre los cuidados y su circularidad y las obligaciones transnacionales que genera para mostrar que sostienen regímenes familiares y de género. Dialogo con el momento poscolonial que vive el país, para mostrar que las estructuras híbridas heredadas del colonialismo, no han podido ser en muchos aspectos sustitutorias por la inviabilidad de la implementación de reformas estructurales que evitasen el empobrecimiento de las poblaciones y de la economía del país en los periodos posindependencia. En la sección: ‘*Confianza y Entreatyuda y economía informal (...)*’ se plantea la capacidad de agencia ofrecida por sectores de la población caboverdiana fragilizada fundamentalmente mujeres cabezas de familias monomarentales, y sus *tácticas* (De Certeau 1999), empleadas para el esfuerzo de superación y supervivencia cómo puede ser la economía informal o *paralela*. Se muestra a través de las historias de las mujeres de este estudio, que su participación en la economía informal tiene un papel que no es estrictamente económico, sino social y generador de *valores sociales*. Expongo que los valores asociados pueden ser de tipo económico: sistemas de préstamos tradicionales, rotación de créditos y de *favores* personales entre grupos de mujeres participantes previamente definidos. Emergen patrones de reciprocidad, dones, amistad, honor personal, confianza y sororidades. Para ello sostengo mi análisis en la economía política feminista para dilucidar cómo se reproducen y cómo se articulan con otro tipo de relaciones de poder de género. Por fin en la sección: ‘*No migrar y construir una casa*’ se problematiza la casa como un lugar de incorporación de un deseo de estatus, consumo, cosmopolitismo y modernización desde una perspectiva antropológica, y los distintos impactos y la fuerza de los conflictos y contradicciones generados en el país poscolonial y entre sus poblaciones ante las retóricas nacionales que interpretan los pueblos como una *familia* y la *ética* ligada a la igualdad y a la pobreza compartida, actualmente convulsionadas por la idea que concuerda con la “resiliencia neoliberal” (Fall, 2017), del esfuerzo individual y de las rutas hacia el éxito y la prosperidad. De igual modo, mostraremos otros temas afines y recurrentes, extraídos de las entrevistas de campo. De

entrada, una breve presentación de la entrevistada de nombre **Vitalina**, (Caso 1), seguido de la entrevistada, **Nha Matilda** (Caso 2), nos darán a conocer sus relatos y representaciones sobre los hechos vividos.

Caso 1 Vitalina (Isla de Santiago, ciudad de Praia)

Vendedora *rabidante*, en el Mercado de Sukupira [Sucupira] de la ciudad capital Praia, madre soltera *mae de fidju*⁴⁷, 37 años de edad y dos hijos, un chico de 13 años y una niña de 4 años a su cargo, los tuvo con el mismo *pai de fidju*. Jefa de hogar monomarental, no convive con su expareja sentimental. Vitalina y familia residen en un barrio popular y humilde de la ciudad. Construye su casa en un edificio de tres plantas junto a su familia: hermano mayor y cuñada y sus respectivos hijos. Gran emprendedora, lleva las riendas de su familia con lucha y tesón. Es la mayor de 7 hermanos, todos vivos. Siendo adolescente tuvo que cuidar de los hermanos, ayudando a su madre que también se quedó sola con su prole, porque según ella, “*no tuvo suerte*”, con el hombre que ha sido su padre. Desde muy pequeña, cuidó a sus seis hermanos lo que solo le permitió estudiar hasta la secundaria, porque se tuvo que poner a trabajar como empleada doméstica en las casas burguesas de la ciudad. Fue la hermana mayor *sacrificada*, porque el dinero que ella ganaba lo destinaba a la familia. Hubo que elegir quienes de las hermanas continuaría estudiando. Su proyecto es la casa que edifica, terminarla y dar una vida segura a sus hijos, bajo un techo, donde en el piso de arriba viven su hermano y la familia que formó. Su actividad comercial la lleva emprender viajes cortos de negocios a Senegal, España, Portugal para comprar mercancías para la reventa en el mercado. Sus compras no dependen de circuitos familiares de envíos de objetos para comerciar. Su madre anciana emigró a España, para cuidar a los nietos, hijo e hija de su hermana,

⁴⁷ *Mae d'fidju* o Madre de hijo/a, la madre consanguínea que pare a sus hijos y vive con ellos en relación de crianza y toma de decisiones cuanto al sustento y bienestar de su progenie. La mujer madre de hijo, *mai di fidju*, no es la esposa, ni se espera que se comporte como tal, los arreglos económicos de la casa son exclusiva responsabilidad de la mujer que dirige su casa y a sus hijos o allegados que residan bajo su techo. Existen términos en criollo caboverdiano como *pai di fidju* (padre del hijo), y *mai di fidju* (madre del hijo), que atestiguan los designativos con los cuales se nombran los padres de los niños y niñas habidos en una relación de este tipo. De esta manera se ven separadas las funciones sociales y culturales de la paternidad biológica y la condición de esposo/pareja. En el caso de los hogares de jefatura femenina los *pai di fidju* mantienen una relación poco intensa e incluso intermitente con las madres y con sus hijos. Se ejerce una paternidad a distancia de baja intensidad. Es habitual que ellos hayan construido otros hogares con otras mujeres-esposas e incluso madres de sus otros hijos. Ellos proveen de manera principal al hogar construido con su esposa e hijos y de manera esporádica e intermitente con el otro hogar donde residen sus otros hijos. En muchos casos, nunca vivieron juntos como una pareja, sino que tras haber establecido vínculos afectivo-sexuales con una mujer ésta se queda embarazada y decide tener su hijo con la esperanza de construir un hogar con el varón. Sin embargo, es habitual que ante estas circunstancias los varones abandonen a su pareja y mantengan una relación intermitente de baja intensidad con ellas y sus hijos.

trabajadora doméstica y madre monomarental que tiene tres empleos y no tiene con quien dejar a los dos hijos. Se *define* como una mujer *trabajadeira*, (trabajadora), y buena madre. *Aspira* a que sus hijos reconozcan cuan duro ha sido su lucha y “*que la cuiden cuando sea mayor*”.

Pai d’fidus y maridos; parentesco, familias y estrategias económicas en ciudad de Praia, isla de Santiago.

Como ya señalaba Edmund Leach, los antropólogos y antropólogas debemos recordar “*que los hechos etnográficos serán más fácilmente entendidos si nos acercamos a ellos libres a priori de todas ideas preconcebidas, o categorías europeas de sentido común [European common-sense categories, en inglés original]. Nuestro interés es saber cuáles son las categorías sociales significativas; y no lo que deberían ser*” (Edmund Leach, 1961, p. 27). Para el caso de las relaciones con matrimonio católico o civil en Cabo Verde el modelo es el europeo. Un componente patriarcal⁴⁸, patrilineal, condicionado por la herencia si se da el caso de tenencia de tierras o bienes inmuebles, uso o usufructo de tierras o bienes y de la aceptación/respeto social/moral cristiana y burguesa y heteronormativa en plena comunión de vida.

“*Homi di Cao Vedi kata djuda mae d’fidju! Es kata djuda nada! [Los hombres de Cabo Verde no ayudan a las madres de hijos! No ayudan nada] No pa ké aqui na CV ? No, nah [gesto de enfado y mueca]; Homis ka ta djuda na Cv, por acaso kel di meu dan ajuda para construi casa; otos ka ta nada es ka ta djobi fidjus, pake’? So pa fika dentu nha casa pa trata nha fidju mal, ka mesti![el hombre que tuvo por suerte me ayudó a construir mi casa, otros no se les ve el pelo, ni si interesan por sus hijos... no necesito a ningún hombre dentro de mi casa, para maltratar a mis hijos, no... [revira los ojos de rabia].*

Tengo dos hijos con la misma pareja, un hijo de 13 y una niña de 4; el niño cursa el octavo grado. Él ta vivi na Palmarejo, él djudan ta fazi nha casa. Nunca viví con él; mi deseo de que tuviera la vida con mi marido, ese es su problema. Él nunca quiso comprometerse conmigo ... porque

⁴⁸ “**Artículo 1554** (Concepto de matrimonio) El matrimonio es la unión voluntaria entre dos personas de distinto sexo, en los términos de la ley, que pretenden constituir una familia mediante una plena comunión de vida. **Artículo 1563** (Concepto de unión de facto) La unión de hecho es la convivencia estable, singular y seria de cama, mesa y vivienda entre dos personas de diferente sexo con capacidad legal para celebrar el matrimonio, por un período de al menos tres años, que pretenden formar una familia a través de una comunión plena de vida”. Código Civil, Libro IV, Legislación de Familia, (1997).

tenía otra. Él ta djudan cu minis, sin mesti algu pa minis min ta flal; djudan cumpra kel cusa, un mesa él ta djudan; ta dinero para cumpra material de escola. Ele ta vende vidro , trabalha por conta própia; agora tem menos trabalho, vende menos as coisas estao difíceis.

[Tengo dos hijos con él, él vive en el Palmarejo, y me ha ayudado a construir mi casa, jamás hemos vivido juntos... ojalá pudiese vivir con él todos juntos, nunca quiso comprometerse conmigo... porque tenía otra. Él me ayuda con los niños, siempre que necesito algo para mis hijos le digo, él me ayuda a comprar lo que sea, si es una mesa o me da el dinero para que yo lo compre, como el material para a escuela. Él se dedica la venta de vidrio y mamparas, es autónomo, ahora tiene mucho menos trabajo, las cosas están muy difíciles]. Vitalina, rabidante del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

El testimonio de Vitalina (nombre falso), es el de una madre jefa de hogar monomarental y familia matrifocal. Su antigua pareja, como dijo, la sigue ayudando cuando ella le pide ayuda material para los hijos comunes. El ‘*kompromisu*’ como se llama a la relación establecida es una institución popular de acoplamiento ‘formal’, sigue unas fases de averiguación de quien es la persona interesada o se tiene interés en conocer. Se habla, se alcahuetea sobre las ‘*virtudes públicas o vicios privados*’ de la o del candidato. Funciona el chismorreo, los avisos de quien sabe que *fulano* vale o no vale [*Ta bale, o kata bale / Tal persona vale o no vale para nada*]. Estos códigos no escritos de *comadreo*, de práctica cotidiana de *comprobación social*, se tejen entre las personas, mujeres, amigas o conocidas, y lo mismo entre los varones (*compadreo*), que procuran pareja. En el caso de **Vitalina**, según su relato, los hijos llegaron antes de la cohabitación. De hecho, ésta, nunca se dio. En consecuencia el *pai d’fidju* no es la autoridad en la casa de Vitalina, es sin embargo un referente social ausente. Los hijos de Vitalina tienen un padre, y los hijos saben quién es, tal y como reconoce la legislación caboverdiana, pero nunca vivió con ellos. Él tiene otra mujer, con quien se ve y tiene un nuevo ‘*kompromissu*’. La débil participación económica de los hombres en la vida doméstica familiar les retira de sus responsabilidades y esfuerzos paternos monetarios de la convivencia en familia y de la creación de vínculos entre padre-hijo e hijas. Al excompañero de Vitalina, no le iban mal las cosas, ni al de otra entrevistada de nombre **Ermelinda** (nombre ficticio), otra *rabidante* en el gran mercado Sukupira de la capital. El hombre, padre de uno de sus dos hijos, ‘*estaba bien de vida, tiene dos coches de*

transporte público, Hiace (marca del coche Toyota Hiace), *ka ta dan nada'* [le va bien la vida, es dueño de dos furgonetas para transportar a gente y a mí no me da ni un duro]. Braz Días llama acertadamente “*uniones informales socialmente legítimas*” (Braz Días, 2001, p. 78), a los *kompromisus* instituidos, pero Smith ([1956] 2000, 1987), advierte que no podemos dejar de agotar nuestra discusión sobre el *rol del padre*, no solo como alguien que es un donante parcial de su material genético que junto a la madre engendran descendencia. Aduce que los roles del padre también son muy variables dependiendo del papel sexual, ocupacional o de otro orden aleatorio de factores que concurran según el contexto histórico del momento. Juliana Braz Días, (2001), antropóloga, trabajó *modelos familiares criollos* en Cabo Verde, para decirnos que las relaciones de parentesco en estas islas eran un reflejo de una heterogeneidad que parte de la criollización que “*es un fenómeno cultural que comporta, más allá del sistema lingüístico, los demás dominios de la cultura* (Días, 2001, p. 74). En este trabajo, Braz Días habla de la centralidad/matrifocalidad de las madres/mujeres caboverdianas y sus entretejidas e intensas relaciones con su prole y el gobierno de sus hogares, atribuyendo a la figura de la madre gran poder de *persuasión e influencia* junto de sus hijos e hijas, (Braz Días, 2001, p. 75). Esto coincide con las variables donde la configuración del hogar monomarental no tiene que compartir la *autoridad* con un hombre, el *pai d'fidju* [padre de hijo], él no es una figura de potestad en la casa materna. Braz Días (Op. cit.). Confirma la configuración *sui generis* de las familias de este tipo, salvaguardando las numerosas variaciones que el modelo y las propias familias caboverdianas forman. Por lo tanto, volviendo a (Smith, [1956] 2000, 1987, p. 348), entendemos la idea de *sistemas sociales complejos* donde *no hay uniformidades*, sino *unidades estructuralmente diferenciadas*. Días en su estudio, emplea a partir del método lingüístico la herramienta nombrada ‘*continuum poscrioulo*’, (Decamp 1971a; 1971b):

“La noción de continuum permite abordar una situación marcada por la variabilidad cultural, sin que se deje de observar en ella, un orden subyacente que confiere un sentido a esa misma variabilidad” (Días, 2001, p. 75).

Afirma que ante ideales patriarcales de una familia monogámica de corte patriarcal europeo, se situaría en el otro extremo del *continuum* otro de ‘tipo criollo’ totalmente opuesto. Este tipo de discusión es también aplicable a las regiones del Caribe hispano de

las que nos venimos haciendo eco. Tanto Smith (2000), como Braz Dias (2001), tienen cuidado en no solo atribuir la herencia del modelo patriarcal al legado colonial imperial. Las sociedades africanas tradicionales también han sido patriarcales, para ello ya hemos abordado en esta tesis a literatura producida por pensadoras africanas sobre las alianzas patriarcales establecidas entre los colonizadores y los colonizados varones, para arremeter y desmoronar ciertas cuotas de poder que las mujeres en las sociedades africanas precoloniales poseían. Todo esto fue hecho a costa de la pérdida de derechos y estatus social de las mujeres africanas e implicó que fuesen triplemente oprimidas y esto no solo ha sido resultado de la opresión colonial ideológica y capitalista racial.

El análisis de Smith (2000), critica la excesiva tendencia de ver los factores económicos externos como grandes moldeadores de los hogares o unidades domésticas. Sostienen que estos *pesan* claramente, pero que nuestro análisis debe procurar ir más allá de los factores externos económicos. Una de las hipótesis avanzada por Braz Dias (2001), es que la situación económica precaria de las islas obliga a un *equilibrio de esfuerzos cotidiano* para sacar una familia adelante. Otro, es la histórica migración masculina tradicional, ya como una práctica imbricada en la vida de las gentes de este archipiélago y ampliamente documentada y también de las mujeres caboverdianas pese a que esta sido invisibilizada históricamente. Muchos hombres no logran alcanzar una capacidad proveedora en el sostenimiento de su familia, otros sin embargo mandarían remesas del extranjero y se *harían presentes*. Coinciden muchas situaciones diversas según incluso los estratos sociales a que cada una de estas familias pertenezcan. En otras latitudes que el fenómeno se da como Cuba, República Dominicana o Puerto Rico, la matrifocalidad ha dado a las mujeres una mayor autonomía personal, permitiéndoles en controlar su propia fertilidad, decidir si trabajar y dónde y disponer de sus propios salarios. La antropóloga Helen Safa lo expresa:

“Las mujeres de hogares matrifocales están acostumbradas a valerse por sí mismas en cooperación con sus parientes femeninas. Estos vínculos consanguíneos se consideran duraderos en comparación con la naturaleza a menudo transitoria del vínculo conyugal. Los hombres son importantes para la

sexualidad y la reproducción, pero no se puede confiar en su apoyo (Safa, 2005, p. 333).

Conectando aun con el factor migración como *hecho dominante* caboverdiano, la antropóloga Andrea Souza Lobo, advierte que no solo la migración es un factor moldeador en este estado de cosas, hay otros riesgos presentes y no es aconsejable que persistamos en ver la migración en Cabo Verde, como el factor primordial del *ethos* caboverdiano:

“[...], existen algunos riesgos que surgen desde una perspectiva que ve el fenómeno migratorio casi como sinónimo de esta sociedad. La primera es que tales estudios no solo reflejan sino que también producen la emigración como un valor en Cabo Verde, presentando al país como un ejemplo de sociedad transnacional y, en gran medida, reduciendo a las personas, las familias y la nación caboverdiana a íconos de una sociedad transnacional. transitoriedad moderna que, sorprendentemente, sería capaz de reproducirse a pesar de un *ethos* transnacional y desterritorializado que marcaría su identidad ”. (Juliana Braz Dias y Andrea Souza Lobo, 2016, p. 10-11).

De ahí que nuestros estudios tal como recomiendan estas antropólogas brasileñas, deben ser más densos y prestar la debida atención a la “diversidad de otros fenómenos que dan forma a los sujetos caboverdianos, y las muchas otras facetas que constituyen, producen y reproducen esta sociedad insular” (Braz Dias, y Souza Lobo, p. 10). Nuestra investigación ha podido indagar en las perspectivas femeninas de la relaciones entre hombres y mujeres. Las mujeres entrevistadas, nos han dicho muchas veces, *que sufrían pena* de encontrarse sin un compañero que las acompañara en ver crecer a la descendencia cohabitando y compartiendo las responsabilidades de la crianza. Las razones para esto son variadas, pero destacan por su relevancia la posibilidad de compartir los esfuerzos y gastos en el sostenimiento familiar. Además de que la figura del matrimonio católico, monógamo y de base patriarcal, goza aún de una aura de prestigio social e implica un mayor estatus ante las otras formas de convivencia y de modelos de hogar familiar, como es el caso de los hogares de jefatura femenina monomarental. Estas familias se constituyen a partir de relaciones de *uniones temporales* sin cohabitación duradera con el padre biológico en el hogar familiar, y donde el papel de *madre de hijos y de hijas*, es

el centro de una estructura matrifocal⁴⁹, y donde la importancia de ser *Mae D'Fidju* es el nexo de toda relación de parentesco, forzada por las nociones culturales de parentesco y el papel de madre que emana de las ideologías de género imperantes que ponen en la maternidad el excesivo peso de lo biológico por encima de todo lo demás. Asimismo, la discusión sobre la matrifocalidad está lejos de ser consensuada y la crítica feminista desmonta los prejuicios etnocéntricos y masculinos, respondiendo para sugerir nuevos focos de investigación y metodologías para comprender la familia. Esta es la postura de Theresa Rajack-Talley, profesora en el Departamento de Estudios Panafricanos en la Universidad de Louisville, Kentucky. Las relaciones sociales de la familia y los patrones de parentesco se consideran dentro de contextos sociales, económicos y políticos. Como resultado, las ideologías de género y el papel de la agencia humana adquieren una importancia central en los procesos involucrados en las prácticas familiares y de parentesco. Las uniones familiares y conyugales se tratan como escenarios de conflicto social en los que se negocian los roles de género, las identidades de género y las relaciones familiares. La ideología de la maternidad tiene un papel predominante y en la *doxa igualitaria* que ha sustituido actualmente a los dictámenes del patriarcado. Resulta funcional para el estado nación caboverdiano que esa ideología de una *maternidad abnegada* y excesivamente preocupada y sobrecargada en cuidados con la descendencia se mantenga. Esto asegura en términos funcionales, la reproducción biológica y social de la nueva nación. En este estado de cosas, podríamos afirmar que las alianzas matrimoniales, *son secundarias*. Primaría la *filiación y la reproducción biológica*, como una decisión social efectiva, incluso para las propias mujeres⁵⁰. Además, hay que tener en cuenta una dinámica presente en el contexto africano y es la idea expresada por

⁴⁹ “Las familias matrifocales se convirtieron en el objetivo de ciertos trabajos de filosofía política sobre las interconexiones entre sexo, raza y relaciones de clase (Dorlin 2010), y hoy se perciben como producto del discurso, la ideología o la política sexista y racista”. Cf. [Caribbean Matrifocality is not a Creole Mirage | Cairn International Edition \(cairn-int.info\)](#).

⁵⁰ Aquí se añade la perspectiva de los Estudios sobre Criollización. “El carácter etnocéntrico de un instrumento público (...), olvida, de hecho, que las relaciones familiares (y entre ellas, la crianza de los hijos, las relaciones entre hombres y mujeres y los lazos intergeneracionales) no se encierran en el espacio del hogar. Por el contrario, y especialmente en el caso de familias que no conviven o de familias adoptivas, las dinámicas de relación se desarrollan más allá del hogar, en espacios “fuera del hogar”. Cf. Stéphanie Mulot, «La matrifocalité caribéenne n'est pas un mirage créole», *L'Homme* 2013/3 (No 207-208) , p. 159-191. [Caribbean Matrifocality is not a Creole Mirage | Cairn International Edition \(cairn-int.info\)](#)

Oyěwùmí (2004), cuando señala que “Desde una perspectiva africana, la maternidad se define como una “relación de descendencia, y no como una relación sexual con un hombre” (Oyěwùmí, 2004, p. 5, *énfasis mío*). No podemos ignorar el hecho de que tanto en el universo africano, caribeño y afroamericano coexisten múltiples formas y estructuras familiares, entre ellas, por ejemplo, familias nucleares casadas, familias monoparentales, familias pluriparentales, hogares sin hijos y hogares multifamiliares. “La matrifocalidad, que es una dinámica que se encuentra en todo el espectro, se basa en la ausencia y / o desprecio social de los hombres en las funciones paternas, en su participación esperada en roles sexuales heteronormativos y en la sacralización social de las madres, a quienes se considera devotas al hijos que a veces crían sin pareja estable, pero con la ayuda de otras mujeres de la familia”, (Mullot, 2013). Las implicaciones que advienen en el caso caboverdiano es la de jefatura femenina de hogar y vínculos afectivos de la madre con el hijo varón y las hijas en distintos grados de afectividades y roles esperados y generizados, Barbosa y Cortes, (2013), Fortes (2013). La autora muestra como las madres jefas de hogar ‘invierten’ esfuerzos de todo tipo para que as hijas estudien. No solo en Cabo Verde, sino enviarlas a Portugal para que no tengan una vida como la que ellas han tenido. La autora también revela como las estudiantes hijas, cuando regresan o no, dicen haber emigrado ‘tiene, sobre todo, que ver con el hecho de que no quieren tener la misma vida que sus madres’. Explica que el “resaltar la sobrevaloración de la educación como forma de definir lo que, para las mujeres jóvenes, debe ser una mujer y las quejas de mujeres sin capital educativo y demostrar que están en sintonía en valorar la escuela como una forma de “no aguantar los abusos de los hombres” pero que “lamentablemente” no tuvieron esa oportunidad. En consecuencia en estas familias los hijos ‘pertenecen’ a la madre, pero tienen un padre de hijo, que es alguien que existe socialmente por el vínculo del *Kompromissu*. Se refuerza la línea de descendencia materna, por una configuración social aceptada y de sentido común que se nutre de las ideologías de género y rol materno ideal, *la buena madre*. Esto es aplicable en mayor medida a los hogares de jefatura femenina de origen popular tanto urbano como rural. Con la excepción de los matrimonios nucleares, la clase y la línea urbano vs., rural,

marcan las distintas situaciones que se pueden encontrar en la sociedad caboverdiana. Los estudios de Celeste Fortes (2013), Martins y Fortes (2011), así lo describen:

“[...] Familias con mujeres solteras y jefas de hogar, mujeres que se asumen como madre y padre de sus hijos (matrifocal), familias sin la presencia del padre (padre abandonado), o sin la presencia de la madre, familias donde viven, dentro de la misma casa, más de dos generaciones (los abuelos, sobre todo la abuela, con un papel central en la vida de los nietos), o incluso núcleos familiares gestionados por jóvenes pero dependientes de familiares ausentes”, (Martins y Fortes, 2011, p. 18).

Los casos aquí comentados son los de familias matrifocales sin la presencia del *padre de filhos*, y según expresaron las informantes, les hubiese gustado haber estado casadas con sus compañeros que les habían abandonado. Cuanto a los vínculos entre madres e hijas, las llamadas *alianzas intergeneracionales* (Fortes 2011, 2013), y generizadas, las preocupaciones de **Vitalina**, y de **Nha Mama**, es de que sus *filhas femeas* estudiasen, tanto como esperaban que los hijos varones también lo hicieran. En estas familias matrifocales y monomarentales/ matrifocales, la *habilidad social de la proveedora* actúa como un ‘agente de redistribución’ de recursos desiguales que son canalizados hacia ellas por los *padres de hijos*. Este tipo de relaciones y situaciones vitales son muy frecuentes entre las clases populares en el archipiélago africano⁵¹. Es un núcleo *matrifocal* y el hombre juega un papel subsidiario por dictámenes culturales tal y como muestran los estudios hechos por antropólogas y antropólogos en los años 50 del siglo pasado en el Caribe, como Edith Clarke en “*My Mother who Fathered me*” (1957) [*Mi madre que me sirvió de padre*, hace referencia a que en la madre *coinciden los roles de la madre y del padre*]. Sin embargo, la literatura reciente sobre familias caribeñas rebate esta hipótesis⁵²,

⁵¹ [Mulheres chefiam maioria das famílias monoparentais em Cabo Verde \(dn.pt\)](#). Las mujeres representan alrededor de un tercio de los hogares monoparentales en Cabo Verde, Instituto Nacional de Estadísticas de Cabo Verde (INE). “El 30,2% de las familias monoparentales del país están encabezadas por mujeres, frente al 6,5% por hombres. Pero cuando los hogares las personas están casadas, la jefa de Estadísticas de Género del INECV dijo que la mayoría (54%) están encabezados por hombres, frente al 46% de mujeres, todos con una edad promedio de 45 años”. Noticia publicada en un periódico portugués de tirada nacional, *Diário de Notícias* el día 15 de mayo de 2017, Sección internacional, señalando el Día Mundial de la Familia.

⁵² Cf., “Este documento investiga las conexiones integrales entre la ideología y práctica del parentesco y el sexo, y la administración estatal de las familias. (...) En cuanto a los datos etnográficos analizo los "eventos del parentesco" — que diferencian la conducta "materna" y la "paterna". En agudo contraste a la monografía clásica de E. Clarke "Mi madre que me — sirvió de padre", concluyo que las mujeres del Caribe anglófono "nunca han servido, ni sirven hoy de padre" a sus hijos”. Black, M. L. (1995). *My mother never fathered me: rethinking kinship and the governing of families*. *Social and Economic Studies*, 44(1), 49–71. <http://www.jstor.org/stable/27866009>

por poner excesivo peso en los aspectos económicos de la constitución familiar Stolcke (Stolcke, 2003). Hasta aquí he explicado que existen en el *terreno de investigación* varios tipos de familias. Esta pesquisa seleccionó el de las familias monomarentales matrifocales con ausencia en el hogar de la familia del padre. Por otro lado, en esta selección, se dio primacía a comprender las relaciones entre las prácticas de parentesco que se establecen dentro de los hogares matrifocales con jefatura femenina. Las líneas de parentesco y los vínculos familiares, ‘sacralizan’ la madre y su línea de descendencia con sus hijos e hijas. El padre biológico es un referente social ausente. Superando el debate académico de que sí este tipo de familias y parentesco, son resultado del pasado esclavista, (Du Bois, 1899), (Frazier, 1973), (Le Dantec-Lowry, 2010), entre otros, o de la reminiscencia de las *continuidades africanas* transportadas por los esclavos y esclavas, Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past* (1941), la hipótesis que elijo me hace pensar en una lectura de este modelo de familias a través de la *Teoría de la Criollización* y de dinámicas contemporáneas familiares, que desarrollaré más adelante. Aun sobre los legados de la africanidad en la configuración de estos modelos familiares, instituidos por Melville Herskovits en su trabajo etnográfico compartido con su esposa Rhoda Herskovits, estos pudieron marcar la fundación de los estudios sobre las *retenciones culturales* y la escuela de los *Africanismos*. Herskovits explicó que para las familias de los negros afroamericanos, lo que se veía como unidades familiares desestructuradas no era solo formas provocadas por la ignominiosa institución de la esclavitud colonial sino que eran formas africanas, africanismos en las relaciones familiares o de constitución de grupos domésticos extensos, hechos sociales relativamente inalterados, o reinterpretados en diferentes maneras, reteniendo su sentido original o sincretizados con otras tradiciones culturales, (Herskovits [1930, 1936, 1946, 1947, 1960], citado por Smith, 2000, p. 347). Mullot expresa que:

“Las culturas criollas no se crearon a través de la evitación social o la separación de negros de blancos, sino precisamente por la interpenetración lenta y gradual de sus dos universos, simultáneamente en los niveles social, cultural y biológico”. (Mullot, 2013, p. 19).

Asimismo este debate no está exento de controversia sí no se atiende a su enlazamiento “Con el mandato imperial colonial europeo y su racismo intrínseco que ponían de manifiesto el carácter problemático del humanismo colonizador de los europeos” (Chakrabarty, 2009, p. 20) . Para el caso de Cabo Verde y aquí se aplica la *Teoría de la*

Criollización, se presenta como el lugar de nacimiento de una sociedad Afro *Novus Latina*, donde la confluencia de las herencias europeas varias, africanas varias, americanas varias y asiáticas varias, originaron a lo largo de los siglos una mezcla de prácticas y tradiciones culturales que fueron impuestas, recreadas y adaptadas continuamente por los diversos grupos humanos en contacto estrecho. La música, la gastronomía, la lengua caboverdiana, la indumentaria popular, las danzas y el folclore son reveladoras de trazos que han sido preservados o recreados y reinventados en un proceso que se llamó *criollización*. Lo mismo ha ocurrido en el Caribe y en América con la colonización española a partir del siglo XV. Es decir, que las formas de la *emergencia criolla* propugnan no las identidades fijas basadas en el idea occidental del individualismo, sino en la fuerza de lo plural que no aboga por una raíz única. Es el apelo a la identidades culturales de multipertenencia, mixtas, no unívocas. La aclaración sobre este pensamiento es según (Évora et al. 2019: s/pg.):

“Más integral que el mestizaje o el sincretismo sintético, la“ criollización del mundo ”sugerida por Glissant (1996) ⁵³ se concibe como un proceso de formación de sociedades criollas. Impredicibles, tales sociedades nacerían del desarrollo de nuevas entidades culturales provenientes de diversos caminos, sin diluir sus orígenes ”.

Los lugares, las casas de las mujeres de esta tesis, son unidades familiares, domésticas extensas basadas en una conexión psicológica y afectiva de mujeres con sus hijas e hijos que actúan como contexto canalizador de los esfuerzos de todo orden y en convertir dichos hogares en unidades de cooperación y/o conflicto pero que no se agotan en las cuatro paredes de sus casas. Son mujeres que a través de complejas redes de propinquidad⁵⁴ y otro tipo de mecanismos no normativos ni al amparo del Estado, ni el colonial, ni el poscolonial construyen otras formas de parentesco, (Smith 2000, p. 353). Basadas en el apoyo mutuo de las próximas y de las iguales, otras mujeres, estos hogares subvierten la lectura que en los años 80 y 90 del siglo pasado, la literatura en ciencias sociales fijó como variables de análisis sobre jefaturas de hogares femeninos. Cuando analizaba ‘¿En qué medida las estructuras familiares y la posición de la mujer en la sociedad de origen actúan cómo determinantes de emigrar y del tipo de migración de jefas de hogar?’ Citando a J. Massiah (1983) y a R. Deliege (1996), sobre la matrifocalidad “honorada y respetada, (...), categoría central en la vida social (Massiah,

⁵³ “Édouard Glissant, une pensée archipelique” Accesible en : [Edouard Glissant](#)

⁵⁴ Proximidad, cercanía, allegados y allegadas. Del Latín, . *propinquitas*, -ātis.

1983), y su legitimación derivada de la institución de la esclavitud en el Caribe, y del efecto de la migración masculina en el desplazamiento a la jefatura femenina de los hogares sin hombre. “En efecto la migración masculina ha traído [en el Caribe], un aumento de la jefatura de hogar femenina” (Massiah, 1983). Para el caso estudiado en Santiago las ‘*relaciones son abiertas y consensuadas*’ entre adultos, que pueden ser inestables o no, con o sin cohabitación consensuada, con un ritual basado en un sistema de *cortejo formal*, (Smith, 2002), que conlleva averiguación previa sobre el carácter del compañero al *kompromisu*, esto lo dijera en varias conversaciones nuestras informantes, y ellos hacen lo mismo en los circuitos masculinos⁵⁵. La idea de *kompromissu* puede ser vista entonces, como un *rito de paso* a la edad en que la mujer entabla una relación de acortamiento de distancia e intimidad entre los amantes, cambios de comportamiento donde se expresa la actitud ‘comprometida de estar con alguien’. Este acto, rito, compromiso/ *kompromisu*, es tornado público y concurre para que los comprometidos ‘sean vistos juntos’ y con los respectivos amigos y conocidos de sus grupos sociales. Y es aquí en la *elaboración de lo doméstico*, donde parecen residir muchos de los bloqueos que hablamos antes. La entrada en la edad adulta es también señal de su poder reproductivo y que continua muchas veces siendo visto desde una representación expectante de que se ejerza una *maternidad buena y sacrificada* a la progenie. Es la institución de la capacidad de *sacrifisiu* que las mujeres ‘encarnan’, por oposición a los hombres vistos como ejecutores de una virilidad activa esperada. La antropología del parentesco nos recuerda que los lazos de relación se pueden crear por estrechos vínculos de afectos imperecederos, “*a través del acto de criar a niños y niñas, independientemente de los lazos genéticos*” (Smith, 2002, p. 353). En este trabajo de campo nos hemos encontrado con mujeres imaginativas, mujeres con habilidades sociales y comerciales y de discurso, preparadas para relatar sus propias narraciones sobre sus vidas, amores y desamores. Su relación con los hombres, con sus familias, están inscritas en un *saber de mujeres*, compañeras, madres de hijas e hijos, y que nace en el trenzar cotidiano de las relaciones de parentesco, propincuidad, amistad y sororidad que se entrecruzan. Esta es la base que refuerza sus capacidades de ser proveedoras de sus hogares, aunque partan de una situación *a priori* de desventaja en cualquier aspecto que miremos. En esto las

⁵⁵ [En el año 2011, durante mi estancia de un mes en el interior de la isla de Santiago, las conversaciones que tuve con otros hombres de la ciudad, entre ellos discutían las pretensiones sobre quien tenía intereses en conocer una nueva mujer con quien entablar un nuevo *kompromisu* e incluso tener hijos con ella, aunque estuviesen en pareja.] Diario de campo de 2011, isla de Santiago.

mujeres también *saben*, que sus cualidades personales, son una ‘carta’ que las posiciona cómo mujeres pretendidas, mujeres de quien en la cultura local son también detentoras de un *estatus femenino* de respetabilidad social, como mujeres *trabadjadeiras* [trabajadoras, sin miedo a *kati-kati*, [a trabajar duro todos los días para ganarse el pan]. Y eso los hombres lo saben también (claro, y se sirven de ello). Es Avatar Brah (1996) quien nos recuerda que las diferencias binarias tales como blanco/negro, joven/viejo son rápidamente acomodadas en los discursos populares de sentido común, identificando una categoría, en este caso *la mujer*, la mujer jefa de hogar monomarental, como algo homogéneo, pero esa posición dependiendo de variables como clase social, tamaño de la familia, estatus marital o fenotipo y habilidades sociales, pueden ocultar un variado rango de procesos y de relaciones de clase y de poder que se han desarrollado en circunstancias históricas concretas: el modelo colonial racialista. Y relacionado con este último aspecto se constata que el índice de masculinidad en el archipiélago es superior. Esto confiere de entrada, un ‘poder’ de elección a los varones; pueden elegir a más de una compañera, pese a la ligera escasez de mujeres. La sanción social sobre ser ‘madre soltera’ es interpretada según qué contextos de significación variados y forma parte de los varios “*bloqueios culturais, institucionais, morais e materiais*”, (Évora, 2019, s/pg.), que reconfiguran las relaciones entre los sexos en el Cabo Verde actual. En el *espacio doméstico* - donde esta tese ha querido ahondar- es en el cual se construye la intimidad, la familia, y los proyectos de vida y donde esos *bloqueos* están presentes en los testimonios de las *desajustadas* relaciones con los hombres tal y como son comprendidas por las propias mujeres, y desde un punto de vista femenino. Para las unidades familiares matrifocales estudiadas a través de las vidas de **Vitalina**, y de **Nha Matilda**, la estabilidad de la familia y de su grupo doméstico extenso está garantizada por ellas y no por un elemento masculino ajeno a su residencia. Esto no implica que los varones no estén presentes en sus hogares, muchas veces lo están sí, pero como hijos. La *primacía* y los privilegios masculinos reforzados a lo largo de la historia de este archipiélago basada en modelos estereotipados de feminidad/masculinidad, que encuentran amparo en la religión católica y la implantación de una sociedad esclavista y colonial en su génesis, y persistencias del mantenimiento del ‘pecado colonial’ (Chakrabarty, 2009), con las mujeres caboverdianas con menos capitales sociales, educativos y económicos por la nación caboverdiana posindependencia inculcan ideas sobre la ‘*diferencia*’ de

roles de género, (Lobo, 2016). La autora, acercándose a una lectura feminista y antropológica de la conyugalidad en la isla de Boa Vista, ofrece una visión que critica la rigidez en analizar estas relaciones como inestables y las llama *procesuales*, donde las mujeres procurarían alcanzar el matrimonio cuando los hombres ‘sosegasen’ de su comportamiento poligámico. Sería una inestabilidad transitoria *hasta que sentasen la cabeza*, para después vivir relaciones más estables. Es un recorrido muy interesante sobre el proceso de conyugalidad y de la formación de las figuras de *mae d’fidju* y *pai d’fidju*. Sin embargo, analizar otros regímenes matrimoniales de las elites criollas, podrían darnos pistas de la ¿fuerza/irracionalidad? de ‘la sangre tira’ y sistemas de herencia de la tierra, basados en el precepto de la indivisibilidad terrateniente. Los matrimonios entre ‘primos cruzados’ serían las formas más frecuentes entre las elites terratenientes, para preservar justamente las propiedades ‘*indivisas*’. Sin embargo, en todas las clases sociales para las mujeres, se esperaba que el juicio, la obediencia y el sufrimiento, (Monteiro, 2013), prevaleciese, virtudes que santifican a la mujer dependiente, que debe permanecer como guardiana de la unidad familiar del hogar, exigiendo un ajustamiento a un orden de privilegios sexuales masculinos que la colocan en ‘rivalidad’ con otras mujeres, al mismo tiempo que la confiere un papel de objeto de enamoramiento sexual, y la elección para el *rol* de la posible madre de los hijos que un hombre privilegia como símbolo y resultado de una virilidad activa. Al respecto Eurídice Monteiro⁵⁶, afirma:

“La virilidad imperial o hipermasculinidad del Colonizador alcanzó una proporción alarmante, al fijar a la Colonia y al Colonizado como meros objetos feminizados y racializados, estableciendo la *diferencia colonial*. La autoridad colonial impuso, por inflexión, la doble lógica de la inferioridad. Así, al igual que el racismo colonial, el sexismo colonial también fue concebido como un mecanismo de dominación. Por tanto, esta doble forma de discriminación acentuaría la impronta colonial en las islas de Cabo Verde, aunque estaban marcadas por un tipo de colonización y población que se encontraba fragmentada y debilitada por la distancia que este archipiélago se encontraba del reino (Monteiro, 2016, p. 1, *énfasis mío*).

Ese estado de aflojamiento del ‘tipo’ de relaciones y parejas sexuales, fundado en la *diferencia colonial* imperaba en el establecimiento de la colonia de Cabo Verde una relajación unida a un sistema de concubinato de hombres blancos con mujeres negras y

⁵⁶ “El mestizaje y el surgimiento de formas de cultura mixta se produjeron como efectos colaterales, en los que los encuentros surgieron cargados de relaciones de poder y no como resultado de una decisión política, habiéndose dado en un contexto de desigualdad de raza, clase y género y no como un resultado de relaciones horizontales.” Cf. Miguel Vale de Almeida (2002, p. 31-32), “Crioulização e fantasmagoria”, *Série Antropologia*, 365, 2004a, p. 1-13, citado en Monteiro (2016: 1).

mestizas, al margen de cualquier reconocimiento de la Iglesia, (Carreira, 1977). Los registros históricos hablan de capitanes-mor, gobernadores o altos funcionarios regio y ministros de la iglesia, hijos de hombres blancos de gran posición social. Sin embargo las mujeres-concubinas/amantes, negras o mestizas, ‘aspiraban’ a la regularización de estas uniones estables vía el matrimonio canónico o civil, (Carreira, 1977). El cuadro de referencia es por lo tanto, el de una dominación falocéntrica sostenida en estructuras familiares diversas pero de corte normativo y patrilineal en el asentamiento de la colonia de Cabo Verde. En consecuencia, en la región estudiada de la isla de Santiago en ambientes urbanos y rural, a la pervivencia del *privilegio sexual heteropatriarcal masculino* que *no exige* a los hombres en su generalidad a que se ajusten a un *contrato sexual* (Pateman, 1988), con las mujeres. Bajo el dominio colonial portugués, las mujeres caboverdianas, fueron vinculadas con las dos principales dimensiones que las conectan con el simbolismo y la ideología, sexista y racista (Yuval-Davis, 1997), el de *reproductoras biológicas*, fuesen estas señoras o esclavas, y, guardianas de la ‘pureza racial’, si blancas, y del valor representativo a ella asociado. Sin generalizar, las divisiones de clase y *raza* en el archipiélago quedaban claras por la evidente escasez de mujeres blancas peninsulares que no migraban para el archipiélago en números considerables. Esto implicó un herencia en la *diferencia colonial* que se forjó en encuentros sexuales o acomodaciones de *tipo sponsalicio* (Del lat. tardío *sponsalicius*)⁵⁷ que han podido verse reflejadas en el régimen de concubinato, esperando alcanzar procesualmente el matrimonio canónico. Con respecto a la población esclava, según António Correia e Silva citado en Monteiro:

"Prevalecían las uniones libres y de facto, sin ningún reconocimiento por parte de la Iglesia. "Sin embargo," la sociedad las toleraba sin mucha reticencia ". Constituían oportunidades preciosas para engrosar sus escuadrones con nuevos esclavos criollos." (Monteiro, 2001b, pp. 324-326).

Solo valdría el valor extractivo de nuevas “piezas” para posible lucro y venta en el comercio de esclavos transatlántico. Las mujeres en la familia blanca patriarcal, “estaban insertas en un mecanismo de dominación social, de clase, que se expresaba también en la dominación de las razas y de los géneros”, (Correia e Silva, 2014, p. 86). Durante el período colonial, antes de la abolición de la esclavitud en 1761 por el marqués de Pombal, ministro principal del reino de Portugal, las mujeres en este territorio colonizado, en el

⁵⁷ [Esponsalicio, esponsalicia | Definición | Diccionario de la lengua española | RAE - ASALE](#)

sustrato blanco europeo eran escasas, y en el negro, eran esclavas en su gran mayoría, por tanto, propiedad privada sin cualquier posibilidad de representación social. Pocas excepciones hubo de mujeres libres, propietarias-herederas, blancas, mestizas y negras, en la conformación de la nueva *sociedad crioula* de Cabo Verde. Aun así, leyes raciales portuguesas regulaban la transmisión de la herencia de las mujeres, impidiéndolas en los testamentos en caso de matrimonio con un hombre negro que heredasen del padre. La sociedad “se regía por una estructura de propiedad y de poder marcadamente masculina, siendo la transmisión intergeneracional del nombre y de la propiedad hecha con énfasis en la línea paterna”, (Correia e Silva, 2014, p. 86).

Cabo Verde como país independiente poscolonial, se enfrenta a las tensiones producidas por una organización familiar muy distinta en su composición, dando origen a distintos modelos familiares en presencia, y una gran desigualdad de poder inscrita en la estructura de sus familias. Este sistema de poder al que me refiero es el *patriarcado*, y su efecto y permanencia se mantiene a través de un *orden de género* en una sociedad donde la hiper-sexualidad biológica masculina, (Rodrigues, 2007), la prevalencia de los ideales masculinos de hombría, o prácticas de *masculinidades valorizadas*, parece no tener ninguna penalidad en términos culturales, pese a los enormes avances en términos políticos y democráticos sobre los derechos de la población caboverdiana una vez alcanzada la independencia de Portugal. Como señala la intelectual feminista australiana Carole Pateman (1995), la *desigualdad entre los sexos* (sueldos más bajos, violencia de género, acoso sexual, discursos sexistas, falta de reconocimiento social, etcétera), es un provecho para los hombres en la especial reorganización patriarcal de la *Modernidad* y *son siempre las mujeres las que se deben ajustar*. Asimismo, la investigadora lusocaboverdiana Iolanda Évora, habla de la falta de estudios consistentes que den cuenta de los casos de mujeres que también fueron suficientemente libres para elegir a distintos hombres en toda la historia pasada y presente del territorio., sin que ello constituyese motivo de reprimenda social generalizada. Apela a la necesidad de estudiar en cada una de las islas del país, estas figuras sobre las que poco se sabe aún, y si esto se debería a la insolvencia del hombre elegido, o la agencia de mujeres que en este sistema de conyugalidades podían elegir entre las clases populares este tipo de arreglos en su favor. Sabemos que las clases mestizas criollas en la cúspide de la jerarquía social mantenían el matrimonio religioso y en menor medida el civil, como señal de sus estatus y comunión de ideales católicos con la metrópoli lusa. En definitiva, son las mujeres en Cabo Verde,

las que apuestan por un varón y *suele salir mal*. Esto no merma su capacidad de *agencia*. Ellas deciden si buscar más varones o seguir solas a la espera de que el que eligieron, se comprometa más con ellas. Diríamos que hombres y mujeres forman parte de una serie de redes de relaciones sexuales y afectivas de *baja intensidad* en la que se busca aumentar *la exclusividad y la intensidad*. Cuanto más intenso es el vínculo, más posibilidades tendrán de obtener más recursos para los hijos habidos. Cuanto menos exclusivo e intenso, menos recursos se transferirán. Por lo tanto, hablamos de parentesco, recursos y estrategias y tácticas económicas a los que permiten llegar las relaciones entabladas entre mujeres y hombres y la elaboración de lo doméstico y la reproducción social familiar. Estas situaciones revelan el fracaso de las relaciones amorosas y la posibilidad de llevar junto a los padres de sus hijos un existencia material compartida, “*ella tiene un buen marido*”, es la excepción que premia en un universo de hombres que no responden o no están a la altura de cumplir con una relación amorosa y material responsable, y quien las tiene se distingue en el discurso, que aún pese a todo, otorga una posición de ‘magnanimidad’ al varón, un buen marido, protector cumplidor en todos los planos, económico, amoroso, marital, y material. Una vez más el contrato sexual, muestra como los varones ejercen su poder sobre las mujeres y son premiados con reconocimiento social, lo que recuerda (Pateman, 1995, p. 11), “el contrato establece el derecho político de los varones sobre las mujeres- y también es sexual en el sentido de que establece un orden de acceso de los varones al cuerpo de las mujeres”. Y para el caso de este estudio es importante cuando las relaciones privilegian como se ha dicho los roles reproductivos o de acceso sexual al cuerpo de la mujeres y no al ejercicio comprometido de la paternidad responsable. Es Pateman que bien lo explicita:

“El patriarcado hace mucho que ha dejado de ser paternal. La sociedad civil moderna no está estructurada según el parentesco y el poder de los padres; en el mundo moderno, las mujeres están subordinadas a los hombres en tanto que *varones*, o a los varones en tanto que fraternidad. El contrato original tiene lugar después de la derrota política del padre y crea el patriarcado fraternal moderno.” (Pateman, 1995, p. 12).

La conexión de este supuesto expresado en la obra de Pateman (1995), se conecta con el caso caboverdiano en la desresponsabilización de los vínculos padre – hijos (progenie), en la relaciones no vinculadas por un matrimonio civil o religioso. En un equilibrio estadístico favorable al dominio de los varones sobre las mujeres como regla general en las relaciones laxas entre las parejas heterosexuales, priman los vínculos de filiación, más

que los de alianza. En el caso que nos atañe, esos vínculos fluidos, confieren de partida a la masculinidad hegemónica, un ‘ejercicio’ de su poder viril sobre las mujeres. Una paternidad temporal que abandona y se desvincula del esfuerzo y responsabilidad de la crianza de los descendientes. Para la figura de *pai de fidju*, es en mi entender, una consecución de la capacidad sexual reproductiva del varón que deja descendencia y se hace hombre varonil ante sus iguales. Para las mujeres, en desventaja social, económica y política, podríamos leer en clave interpretativa de que aun así ante las altas tasas de poligamia informal masculina, los hogares encabezados por mujeres jefas de hogar son un desafío a una lectura unívoca de una sociedad patriarcal desde los tiempos coloniales y lo sigue en siendo en gran medida en el periodo poscolonial. Ante el modelo del ‘proveedor único’, cabeza de familia, o el primer a emigrar en una familia, el fenómeno de las *jefaturas monomarentales femeninas* desafían el modelo patriarcal imperante, porque en el plano del sostén biológico, económico, social y político son las *mae d’fidju* el sostén de sus familias encabezándolas en todas las decisiones para su mantenimiento y vigencia. En las entrevistas **Vitalina** llegó a confesar que: “*Porque ella tiene un marido que trabaja y le entrega todo, ella tiene casas para alquilar, ella tiene un taxi (colectivo), ella tiene una mejor vida que la mía.*” Le dolía que su compañero no estuviese allí con ella y sus dos hijos en común. Algo mostraba su decepción ante la persistencia de una *cultura de abandono* (Grassi, 2003), por parte de los hombres caboverdianos, resistente al estatus de clase. Como ya lo hemos afirmado, las historias de las mujeres entrevistadas en este estudio tienen todas un *abandono* de sus compañeros, parejas, hasta maridos sin divorcios en alguna de las historias observadas. No es que *cuente con ello*, son consecuencias de una cultura masculina del abandono, y de poder elegir incluso numéricamente a otras mujeres. Nos podríamos preguntar ¿Por qué las dejan los hombres? Entre las razones apuntadas ya, podría especular, porque no he podido preguntar directamente a hombres que hubiesen tenido distintas compañeras a lo largo de su vida. Retuve sí, notas de trabajo de campo de 2011, cuando en ocasiones escuché y presencié conversaciones de hombres que decían que tenían planes de crear nuevos *Kompromissus* con mujeres jóvenes disponibles, o sea, púberes. En la distancia, creo que este patrón responde a una posición de poder, económico, social, que no es sancionado moralmente entre los propios hombres como regla general. Las sociedades patriarcales refuerzan los códigos no escritos de los registros de una virilidad activa. Estas relaciones son beneficiarias de condiciones que han sido socialmente construidas y están enraizadas en relaciones de poder generizadas y

condiciones estructurales y simbólicas que han favorecido prácticas de relaciones de pareja marcadas por tenues *obligaciones vinculantes* entre los varones hacia las mujeres.

Representaciones de los diversos tipos de conyugalidades en el sistema sexo-género en Santiago.

Caso 2 Nha Matilda [*Nha es la contracción criolla para Senhora / Dona en portugués*]

Mujer, 45 años, caboverdiana, nacida en la vecina isla de Fogo, madre de cuatro hijos, reside en ciudad de Praia. Tenía *kompromissu* desde muy joven con la expareja/marido, jefa de hogar monomarental, tiene descendencia a su cargo y viviendo en su hogar: dos hijos, chico y chica, sus dos nietos, uno de cada uno de sus hijos. “XXX es mi nombre pero mi apodo es Mati”. Nha Matilda posee negocio propio, es *rabidante*. Tiene un puesto de ventas de ropas de segunda mano en el popular Mercado de Sukupira. Tiene una hija y otro hijo en los EEUU, emigrados. El marido con tenía un *kompromissu* estable desde muy temprana juventud, emigró hace más de diez años a Boston, nunca volvió y se casó allá con otra mujer, para poder obtener la residencia. Esta estrategia había sido acordada en un principio por los dos y con un límite temporal. El cortó el contacto con ella, impuesto, según Nha Matilda, por la mujer caboverdiana-americana que ya tenía cinco hijos de un anterior matrimonio. En el proceso, la ‘esposa’ americana se enamoró de él. Nha Matilda es la *mujer-esposa de emigrante repudiada*. No volvió a rehacer su vida, según dice por tener principios de rectitud moral religiosa católica, que la impiden romper con esa situación. Es la decisora de su casa y hogar extenso. Dividida, se preocupa de sus hijos y nietos que viven con ella bajo el techo de su casa y de los dos que tiene lejos. Le gustaría ir a los EE.UU, a visitar sus dos hijos y a confirmar que su marido *ya no la quiere*. Por otro lado admite que le gustaría encontrar un *buen hombre* y casar de nuevo, para matar la soledad en que vive.

Nha maridu ba primero, na 2002, desde ki el bai nunca e ka volta, mi fika li só, el ta screbeba de primero el ta mandaba mi encomenda, bidon; depós el ben casa para el ten documentu, nu tinha nos compromisso, un ten nos casa, nu ten fidjus juntú, nu ten 4 fidju juntú, el ka ten fidjus fora só ku mí. Pa modi él va de visita, el ta misteba documentu, mujer caboverdiana americana, ten cinco fidjus ke ka di sel, el vai el fica lá, depos el ben fica ku nhas fidjus piquinotes mi criás toki es da homi grande mi ten dos netinhos.

[Mi marido se marchó (EEUU), en 2002, desde que fue jamás volvió [*estamos en 2012,*], me he quedado sola... primero escribía cartas, me mandaba encomiendas en los bidones... después hizo un matrimonio de conveniencia allá para conseguir la visa... teníamos nuestro *compromiso*, nuestra casa y nuestros hijos juntos, tenemos 4 hijos... él no tiene hijos fuera del matrimonio, solamente conmigo. Como necesitaba los documentos, se casó con una caboverdiana-americana que tenía 5 hijos que no son suyos [*se refiere a su marido*], y se quedó allá. Yo me quedé aquí sola con 4 hijos pequeños, los sustenté yo sola hasta que se hicieron mayores y ahora tengo dos nietos.

Nha Matilda, comerciante del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

El caso de la señora **Matilda**, *Nha Matilda*, nos sitúa ante el problema analítico del papel de la *esposa y madre* dentro de las formas africanas y europeas, criollas, de conyugalidad. Por otro lado, su historia muestra uno de los **costes**, que los riesgos del proyecto migratorio conllevan. Los regímenes migratorios son disuasorios y limitan las posibilidades de los migrantes a acceder a un estatus legal, lo que conduce a estrategias concretas para sortear estos obstáculos políticos y legales. Pese a un compromiso material al principio, el marido ausente, se desentiende de las obligaciones sostenidas de atención y cuidado de los hijos en la distancia, y enfría la relación conyugal con su pareja. El resultado es que Nha Matilda debe asumir el cuidado en exclusiva de los cuatro hijos muy pequeños. En este caso, el acuerdo al que llegaron los dos para que el padre de sus hijos accediera a la visa a través de un matrimonio de conveniencia con otra mujer caboverdiana-americana que ya tenía cinco hijos se vio truncado cuando él se implicó activamente con esa otra mujer y sus hijos, enfriando sus vínculos como padre y esposo. Esto ha tenido importantes consecuencias en la vida de Nha Matilda. Una de las más importantes es que precisamente fue el esposo quien la inicia en el negocio de *rabidante* [*comerciante*], y de los bidones. Ella vende y le manda a Boston el lucro de las ventas en una cadena de negocio familiar (Lobo, y Venancio, 2017), para costear también el precio de pagar el matrimonio arreglado con la caboverdiana-americana en Boston. Pero una vez que él se desentiende, ella no tiene más remedio que seguir adelante haciéndose cargo como proveedora y decisora sobre el destino de su unidad doméstica. En este sentido, el esposo ha quedado en deuda con ella y sus hijos. Esto se verá medianamente compensado con la tramitación años más tarde, de las visas para dos de sus hijos que pudieron viajar y residir en Boston. En las entrevistas hechas en el Mercado de Sukupira, Nha Matilda nos trajo al puesto de ventas, el álbum de fotos de sus dos hijos, varón y chica, que residen ahora en la ciudad de Boston.



Nha Matilda, en su puesto de ventas, muestra las fotos de su hija emigrada en la ceremonia de la graduación de estudiante en Boston. Sukupira, 2012. Foto de Fernando Barbosa.

Tanto para el caso de **Nha Matilda** como el de Vitalina, estas dos mujeres comparten relaciones amorosas y de conyugalidad que no prosperaron por diferentes motivos. En el caso de Vitalina, su pareja ya estaba comprometido con otra mujer cuando ellos comenzaron su relación. En el caso de **Nha Matilda**, la distancia y el establecimiento de otra relación sucesiva en los EE.UU., mermó la intensidad y la fortaleza del vínculo estable y fuerte del *kompromissu* que habían construido. Hay algo de sentimiento de *fracaso* al confesar que les hubiese gustado seguir con ellos y educar juntos a los hijos e hijas. Cada una de ellas *no emigró*, son las conocidas personas que no salieron, y se quedaron como *jefas de hogares transnacionalizados*. Dos de los hijos, chico y chica, de Nha Matilda están en los EE. UU. Los hogares se convierten en el núcleo a partir del cual se construyen las obligaciones que se hacen valer de manera transnacional. En el caso de Nha Matilda, la relación conyugal ha perdido intensidad, pero eso no ha impedido que el *pai d'fidju*, haya interrumpido sus obligaciones con sus hijos y les haya podido ayudar para conseguir una visa al disponer él de la ciudadanía estadounidense. Mientras que en el caso de Vitalina, el hogar transnacional se convierte en un núcleo de *circulación de cuidados* donde las mujeres transitan para atender y cuidar a las proles de otras mujeres de la familia. La madre de Vitalina, ya adulta mayor que vivía con ella se marchó a España

a cuidar de sus nietos, cuya otra hija migrante en Zaragoza, se quedó como jefa de hogar monomarental en la migración. Hallamos por tanto la proliferación de obligaciones transnacionales que sostienen regímenes familiares y órdenes de género. En el caso de Vitalina, después de haber tenido dos hijos, el compañero entabló nueva relación con otra mujer, muy a pesar de Vitalina. Sin embargo, mantiene un vínculo de ayuda a los hijos que tiene con ella al pasarle de manera esporádica y tras petición de Vitalina, dinero o bienes materiales escolares o de obra para el hogar de la madre de sus hijos. Dependen de la voluntad del *padre* de sus hijos. Ante la falta de respuesta sostenida y permanente del padre de sus hijos, Vitalina concentra sus esfuerzos en ‘*rabidar la vida*’⁵⁸. En términos prácticos esta situación de sobrecarga familiar femenina, acentúa los rasgos de un orden patriarcal, masculinista donde la “hombría del macho” se ve reforzada y no sancionada socialmente por el abandono de la familia por parte del varón. Esto coloca la singularidad de ser una sociedad familista, católica, criolla, africana y europea, mestiza dónde la amalgama de formas y legados culturales se mezclan en un orden que históricamente sienta sus raíces en la matriz falocéntrica, heteronormativa y cristiana tanto colonial como poscolonial. La tensión gira en torno a la categoría social de la monogamia masculina, el vínculo que prevalece es finalmente el de la descendencia (filiación), por encima del vínculo de pareja (mujer-esposa), aunque podamos reafirmar que la maternidad es el mayor vínculo de las mujeres con su prole (matrifocalidad), y no la relación sexual con un hombre. El hecho de que las mujeres deban asumir en exclusiva el cuidado y atención de sus hijos les exige grandes sacrificios y para ello deben asumir condiciones de trabajo diarias de una dureza considerable. Vitalina señala de manera clara que las mujeres caboverdianas soportan una carga de trabajo excesiva e injusta en una evidente situación de desigualdad de género:

“Mudjeres de CV sao trabadjadeiras, mas es ka ten sorte, pa encontra homi ke ajuda dretu; Esta tá trata mal mudjer, es ten monti de mudjer, uma dos tres quatro, cinco; ka dretu, sim, ka dretu! Si. No mudjeres di CV ta merece más; mudjeres ta trabadja na kasa; ta trabadja fora pa busca vida, mudjer ta fazi tudu más ki homi, mudjer ta carrega bidon ruba cabeza, homi ta fika sí [imita gesto de braços cruzados], mudjer ta kati kati; mulher merece más; tem homi ki ta fika na casa, mudjer ta da café, almoço, janta, lava ropa e ele ka ta da nada na casa; mulher merece más valor na CV!!!”

⁵⁸ *Dar la vuelta a la vida*”, “*luchar con la vida*” contra viento y marea; voz popular del criollo santiaguense [*ta rabida*], enfrentarse a los obstáculos de la vida con una renovada fuerza cada día.

[Las mujeres en Cabo Verde son trabajadoras, pero no tienen suerte, para encontrar un hombre que las ayude, que se aun buen compañero; ellos tratan mal a las mujeres; se lían con todas que pasen por delante, una, dos, tres o cuatro, cinco; eso es muy feo...[*Cara de enfado*] Las mujeres caboverdianas merecen mucho mejor, porque trabajan en casa y salen a trabajar fuera de casa para buscarse la vida; son capaces de hacer los mismos trabajos que los hombres. Ellas cargan bidones en la cabeza y los hombres se quedan mirando de brazos cruzados, las mujeres luchan a diario con la vida [*kati*, en Criollo]; ellas merecen mejor; hay hombres que se quedan en casa, la mujer le sirve el café, la comida, la cena, hace la colada y él nada no hace nada en casa... la mujer en CV merece tener más respeto, ser respetada]

Vitalina, *rabidante* del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

La identidad laboral y las condiciones que asumen como mujeres *rabidantes* [comerciantes], dentro de lo que se llamó ‘comercio informal’ ha sido ampliamente estudiado por la Antropología, Cultural y Económica. Si bien el comercio informal ha sido ampliamente estudiado, se ha consensuado que

“(…), este sector responde a una respuesta espontánea que terminaron desarrollando poblaciones empobrecidas, ante la imposibilidad de muchos Estados en satisfacer las necesidades más urgentes, las necesidades básicas de un gran número de sus ciudadanos” [Costa 2009]”. Frías (2014: 4, subrayado mío).

La autora explica cómo muchas familias urbanas han sufrido los impactos de:

“Un progresivo empobrecimiento en los periodos posindependencia a pesar de haber roto con la dinámica del modelo colonial, enfrentaron dificultades que terminaron haciendo inviable la implementación de las reformas prometidas por el gobierno, desencantando y empobreciendo a las poblaciones y empobreciendo la economía” [Frías 2006], Frías (2014:2).

Las vidas de esas familias se vieron afectadas según la autora en distintos aspectos tales como la nutrición, la salud y la educación. La autora habla de un empobrecimiento, que podríamos llamar estructural, ha sido la principal causa de su implicación en negocios y actividades en el ámbito de la economía paralela, donde una amplia variedad de actividades productivas (individuales o familiares), empresariales (servicios y de pequeña escala y muy bajo costo [Grassi 2007; Rodrigues 2007], (Frías 2014, p.8). En consecuencia, la vida de estas mujeres que se dedican al comercio informal al cual selecciono exponer son una respuesta adaptativa a las condiciones impuestas por dificultades estructurales en la poscolonia de Cabo Verde.

El Mercado de Sukupira es un lugar muy conocido y frecuentado por los habitantes de la ciudad capital Praia. Las condiciones de ese amplio espacio son frágiles. Está cubierto de un tejado de chapas de amianto que para un clima árido tropical aumenta la sensación sofocante en una tarde de agosto a 30 grados centígrados de temperatura.

“Nu sta na 4 anu ku es situaçao, chéu calor, nu ten ki aguanta, tudo dia, tem muito calor nu ta bandona nagocio nu ta ba fika la na rua, baxu arvore pa toma frescu, to ki un volta....oto pessoa ta djobi nagocio.... Ta bai mí, ViVi i ta fika djobi negocio,ta ben colegas ta fika djobe negocio; Un ta fika nes turnos entre colegas.

[Estamos desde hace 4 años en esta situación, tenemos que aguantar, demasiado calor, tenemos que ir a tomar fresco a la calle, debajo de los árboles, hasta que volvemos a nuestro puesto, otra compañera le echa un ojo al negocio... nos turnamos entre todas.]

Nha Matilda, agosto de 2012



Puesto de **Nha Matilda**, sector exterior del Centro Comercial Mercado de Sukupira, Municipio da Praia, 2012. Foto de F. Barbosa y A. Cortés.

Se quejan las rabidantes de Sukupira de que las condiciones de trabajo en el mercado son muy dañinas para la salud de quienes trabajan allí. El calor, la cubierta de chapa de amianto y el lugar donde está metido el mercado (un hoyo natural al cuál se llega del alto de la ciudad -el Plató, o Alto da Praia), la música altísima que sale de los puestos de ventas

de los inmigrantes nigerianos les causa, perturbaciones auditivas, dolores de cabeza y tensión alta. En cuatro años que llevan quejándose de esta situación, todo sigue igual.



Vistas desde el Plató del Mercado de Sucupira o Sukupira, Praia, Santiago, 2012. Foto de F. Barbosa.



Escalera de bajada de la ciudad alta, Plató al Mercado de Sukupira, Agosto de 2012.

Foto de F. Barbosa

Pese a esto, las mujeres deben pagar 100.00 escudos mensuales [10.00 euros] por un puesto en el suelo de cemento, bajo una techumbre de amianto, calurosa y peligrosa para su salud a las autoridades municipales que gestionan el mercado. La mercancía se expone directamente sobre el suelo, cubierto por una telas. Este es el llamado Sector Exterior del

C.C. Sucupira/*Sukupira* en grafía de Lengua Caboverdiana. Este sector está mayoritariamente ocupado por mujeres vendedoras de artículos de segunda mano, que llegan en los bidones enviados por sus amistades y familias desde EE. UU. Muchas de estas mujeres vendedoras han dejado la calle y todo lo que conlleva ser perseguidas y multadas por la policía municipal o inspectores de Hacienda o Sanidad casi a diario, por ocupación de la vía pública o cuestiones de salubridad. Es decir, las mujeres **Vitalina, Nha Matilda y Ermelinda**, no ocupan las partes exteriores del mercado, donde las vendedoras informales montan sus tenderetes directamente en el suelo. La probabilidad que la policía municipal o los inspectores de las actividades económicas las multen es muy alta. Las mujeres que entrevistamos están dentro del mercado y pagan por sus puestos una cuota mensual. Nuestro acercamiento al principio de una tarde de domingo fue casual hasta un cierto punto, decididos a ir al mercado para ver en el lugar, los puestos del comercio minorista, que en portugués se denomina *retalhista* y *los grossistas*. Nuestras informantes en el mercado, son gente que trabaja en condiciones precarias, peligrosas (para la salud personal), expuestas al tórrido sol tropical cuando no ocupan el lugar dentro del mercado, o si dentro de él, bajo una cobertura de techo de amianto, calurosa y mal ventilada, y a unos niveles de ruidos ensordecedores de los puestos de venta de música de los comerciantes nigerianos inmigrados, y de una *economía de supervivencia*. Al caminar por la zona de la cestería, que justo da a la escalinata que acabábamos de bajar, el trasiego de gente y mercancías era irrisorio, debido a que era domingo. Aunque el mercado estaba cerrado, a las afueras y sobre las aceras y de manera totalmente improvisada, había un grupo de mujeres desperdigadas en puestos que vendían ropa, que había sido colocada sobre unos cartones directamente en el suelo de la acera. Eran artículos textiles de segunda mano, llegados de los EE. UU. Pantalones, camisas para hombre, vestidos y chaquetas de algodón *unisex*, botes de champú, o crema suavizante para ‘disciplinar’⁵⁹ pelos secos y rizados afro. Continuamos el paseo exploratorio, preguntando precios de los productos en los puestos hasta que, al hablar en

⁵⁹ *Disciplinar el pelo malo*, entiéndase, el pelo afro, rizado e ‘indomable’ que tiene toda una industria cosmética que vende productos disciplinan el pelo afro. Cánones de belleza europeos impuestos por la dominación colonial que hace que muchas mujeres y hombres alisen el pelo rizado como sinónimo de aceptación social y estatus y patrón de belleza socialmente aceptados. Forma parte del proceso de *pigmentocracia* que instituye patrones de belleza que van desde el color de piel en gradientes de aceptabilidad social y de estatus percibido, el grosor de las narices y labios, finura o rizado del pelo, que aquí en Cabo Verde se llama *Pelu Bedju* (pelo viejo, pelo malo), y el contrario, *pelu finu*, (pelo liso), o *pelu di mondrongo* (palabra en criollo de Fogo para llamar blanco). Es un legado alienante de la dominación colonial que persiste insidiosamente en la sociedad caboverdiana, pese a la fuerte reafirmación de la Africanidad de las islas con fuertes resistencias de sus elites criollas afro-novi-latinas, tanto políticas como económicas.

español, una de las vendedoras de un puesto adyacente se nos acercó y chapurreando algo en español nos invitó a que nos acercáramos a su puesto de venta. No había una pizca de timidez en sus gestos y cercanía, sonriente nos dijo que tenía buen producto para mí. Sonriendo y atraídos por su espontaneo *don* para el comercio, nos fuimos a su puesto. Saca del montón de ropa, unos pantalones cortos tipo bermudas de un color rosa entre vino y fucsia, de muy buen corte y paño de algodón. Lo examino discretamente, estaba en buenas condiciones, prácticamente nuevo, doy la vuelta al interior y descubro que es de una gran firma de moda estadounidense. Lo vendían por 20 euros mientras que de primera fácilmente podría alcanzar un precio entre 70-80€. La ropa de segunda mano de una variedad de países desarrollados domina los puestos de los mercados locales en el África subsahariana. En todo el continente africano, y Cabo Verde no es una excepción, la ropa de segunda mano⁶⁰ es un pilar de las comerciantes informales. Llegan en remesas compradas en origen de lotes que son vendidas por los bancos de donación de ropas en occidente. Las que llegan aquí vienen fundamentalmente de los EEUU, pero muchas otras de Holanda, Francia y España. Las comerciantes que estudiamos adquieren las suyas en compras a ciegas de lotes que son embarcados en barriles metálicos (bidón), enviados por despacho marítimo a las islas. Otra vez ha ido expresamente a Dakar o a España para comprar en cadenas mayoristas de ventas textiles. Entre risas y valoraciones, le pregunté a nuestra vendedora, como había aprendido a decir palabras en español. Nos dijo que tenía una hermana que vivía en Zaragoza, España, y que esperaba poder volver a verla y visitar el país, porque España es “*muitu bunitu, terra sabi, terra bon*” [España es una tierra muy bonita, una tierra buena donde se vive bien]. En la siguiente sección del texto daremos cuenta de cómo las relaciones de amistad están profundamente vinculadas a

⁶⁰ “Después del fin del colonialismo, el plan era que los africanos produjeran su propia ropa y otros bienes básicos para ayudar a industrializar y desarrollar las economías, como sucedió en China y Corea del Sur. Sin embargo, en las décadas de 1980 y 1990, las industrias de la confección declinaron y aumentaron las importaciones de ropa usada. Los líderes africanos se vieron obligados a liberalizar sus economías bajo la presión política de los bancos y gobiernos occidentales que les habían prestado dinero anteriormente y a quienes debían reembolsos masivos de intereses. Las reformas económicas liberales del mercado significaron la eliminación de las barreras al comercio, como los impuestos y cuotas de importación, que habían protegido las nuevas fábricas. Una vez que las economías frágiles se abrieron a las importaciones, como la ropa barata de segunda mano, se produjo un colapso generalizado de vastas franjas de la industria local. Los productos importados más baratos inundaron los mercados africanos y los trabajadores de las fábricas de ropa perdieron sus puestos de trabajo”. The Guardian, Andrew Brooks, (2015), “[The hidden trade in our-second hand clothes given to charity](#)”

estrategias y la tácticas, (De Certeau, 1979), económicas que se basan en la confianza mutua y el don y reciprocidad entre las mujeres entrevistadas.

Confianza y entreaayuda, y economía informal. Empresariado y participación femenina: mujeres que apoyan a otras mujeres.

El pecado del *modelo colonial* (Chakrabarty 2009), de lo cual los gobiernos sucesivos posindependencia rompieron a través de la creación de políticas formales de empleo, a la vez que tuvieron que lidiar con una situación estructural de desempleo casi libre de perfil de largo plazo (Frías, 2014), el *sector de la economía informal*, fue el gran catalizador de un gran contingente de mano de obra [Fikes, 2010] en Frías (2014:) y que según las autoras citadas, tuvo una enorme utilidad no solo en términos económicos, pero también sociales. Ahora bien, esto ha llevado a una sobrerrepresentación de mujeres en la economía informal debido a profundas conexiones con la desigualdad de género, discriminación, y dinámicas sociales, culturales e institucionales y económicas que dan forma a la informalidad, según Silva. En un contexto en el que “los datos analizados confirman que la sobrerrepresentación de mujeres en el sector informal en Cabo Verde ha sido constante y que ha aumentado en los últimos 25 años, con el número de mujeres en el sector informal casi duplicando el número de hombres” (Silva, 2017, p. 3). Pese a los logros conseguidos en el periodo posindependencia las estadísticas revelan que hubo grandes conquistas en la disminución del porcentaje de población pobre, el crecimiento del PIB y la reducción del desempleo. Sin embargo, todavía quedan grandes retos para la joven nación caboverdiana independiente. Una frágil economía de servicios, orientada al turismo, con un incipiente estado de industrialización y muy dependiente de las ayudas y programas y de las remesas internacionales de los emigrantes. En un nivel macroeconómico ocupa el puesto 173 por volumen del PIB de 196 países. En 2019 Cabo Verde alcanzó un PIB de 3.219 Euros, por lo que se encuentra en puesto 125, al final de la tabla, lo que indica que sus habitantes tienen un bajo nivel de vida con relación al ranking de PIB per cápita⁶¹ de los 196 países que lo conforman. En los últimos años, el país se enfrenta a grandes retos: el desarrollo de un turismo sostenible y una integración más activa del país en la Comunidad Económica de los Estados de África Occidental.

⁶¹ [Cabo Verde: Economía y demografía 2021 | datosmacro.com \(expansion.com\)](https://datosmacro.com/expansion.com)

Mientras tanto, las mujeres en el mercado de Sukupira tejen sus redes de solidaridad y entreayuda financiera y comercial como una táctica de supervivencia familiar y personal.

[Llega otra mujer al puesto de Vitalina y le entrega un dinero y le comenta que ya ha podido vender la ropa y zapatos por 1800.00 escudos caboverdianos (18 euros)]

Diario de campo, 2012.

“Kel é una amiga ki ba djudan ta vendi, compra bidón ben djudan ta vendi” ba djen ela tambudan vendi ta trazem ela ganha um bocadinho também. Ta poi um preço, nu ta djuda tudo entre nós”

[Esta es una amiga que me ha cogido mercancía y me ha vendido; compré el bidón y ella se dispuso a ayudarme a vender; se lo doy ella y lo va a vender y me da y ella gana un poquito también. Le doy un precio y ella saca su margen y así nos ayudamos entre todas]

Vitalina, *rabidante* del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

La institución local de *djunta-mon* [junta las manos]⁶², instituye un código de honra no escrito, basado en la entreayuda y reciprocidad horizontales. Este se aplica también en la vida de las mujeres *rabidantes* en Sukupira en una mezcla de dos sistemas tradicionales que son el *djuda* [ayuda] y el *djunta-mon*:

“La existencia más o menos generalizada y común de esquemas de solidaridad informal, especialmente entre rabidantes, que a menudo se asocian con el propósito de ayudarse en los viajes, ya sea simplemente para viajar juntas, o para poder mejorar los resultados en relación con un tipo de negocio cuya realización tienen a la vista. Los préstamos en efectivo también son comunes, [...], más entre mujeres que entre hombres. Además, la práctica del sistema de rotación de crédito reconocido localmente como “Caixa” también es común entre estas rabidantes. Un sistema de ahorro tradicional, con raíces muy antiguas, y práctica actual, como se nos dice, en toda África”. (Frias, 2014, p. 25).

La autora explica que estos esquemas de préstamos de dinero conforman *las características de los Sistemas de Rotación de Crédito, hoy estudiados como Asociaciones de Ahorro y Crédito Rotatorios (ROSCAS) y consiste en un esquema de ahorro a plazo, mediante depósitos rotativos realizados por un grupo de participantes previamente definido* (Frias 2014, p. 25). **Vitalina**, después de haber sido beneficiaria de

⁶² “El *djunta-mon* es una estrategia social muy importante en un contexto climático en el que la concentración de lluvia en un período anual muy corto requiere una rigidez del calendario agrícola y el intenso desarrollo de las actividades de acondicionamiento de la tierra, cultivo y recolección. El *djunta-mon* se basa en invitaciones personales y es parte de una estricta reciprocidad contabilizada en la fuerza laboral; el desempeño del trabajo debe corresponder compensaciones exclusivamente por trabajo, igualmente, y cada uno trabaja para comprar o pagar a un amigo de su red de *djunta-mon*.” Cf. Évora, I., (2001): “Cooperativa: política de Estado ou cotidiano? O caso de Cabo Verde”, *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, vol. 3 (4) pp. 9-30 DOI : [10.11606/issn.1981-0490.v3i0p9-30](https://doi.org/10.11606/issn.1981-0490.v3i0p9-30)

estas ayudas, ahora puede a su pequeña escala de negocios ayudar a otras mujeres menos respaldadas que ella, que tiene una gran amiga avalista y solvente. Se teje una red económica de apoyos, dentro de un grupo de participantes que define quienes entran, y la mercancía de los bidones circula entre las copartícipes. He aquí que se mezclan los dos sistemas tradicionales de ayuda. La “estructura” que rige *la djuda* [ayuda], es vertical, jerárquica y subordinada, y los lazos de parentesco o las relaciones familiares establecen las obligaciones de ayuda. El *djunta-mon* supone una estructura horizontal e igualitaria en la que la solicitud de asistencia determina automáticamente la consideración y la reciprocidad de trabajo empleado aquí y allá”, (Évora, 2001, p. 18). La autora explica que las fronteras entre la *djuda* y el *djunta-mon* son a veces difíciles de trazar. Aquí en el caso de **Vitalina**, coinciden formas mixtas de relaciones verticales (prestadora 1 presta a receptora 2, que le devuelve el producto habiendo ganado una parte y rindiendo cuentas a la prestadora 1). Se establece un sistema de ahorros y cooperación entre individuos, familias y grupos de personas comunes, que se basan en la ayuda mutua y la confianza entre y de los pares (Évora, 2001). Así las formas tradicionales de ayuda mutua practicadas y las funciones sociales a las que responden, son un repositorio de prácticas interpersonales basadas en añadir valor a los sistemas populares de agasajo mutuo que dan a sus vidas un significado en el que la vida no es una competición. En estas prácticas estas mujeres muestran que cada una de la cadena mide la responsabilidad asumible por cada una de las copartícipes en la *djuda*. Estas mujeres se dan aliento en gestos cotidianos, enfrentándose a escenarios inciertos - ¿serán buenas las ventas? ¿sabré colocar y revender la mercancía? ¿podré devolver a mi amiga prestadora 1 lo que ella espera obtener? - construyen *sororidades horizontales*.



Vitalina cobra el dinero de la amiga que le ayuda a diversificar la venta, habiendo ganado su parte en la reventa. Sucupira, isla de Santiago, 2012. Foto de F. Barbosa.

Nu ta compra bidon di Merca, 55.000.00 escudos, ten ki cumpra dos o tres cuatro, o kis bidosn ta chiga di Merca, ten arguén ki ta compra tudo, si mi ka ten min ka ta acha kel nagócio bom, kel ki tene dinheiro es ta guarda; si mi ten kel dinheiro mi ta compra dos o tres bidons. barco ta vai Merca el ta carrega to ki el ben mi ten nagócio, si mi ka ten dinheiro mi ten ki fika paradu ta spera sin nagócio pa fazi. Si mi ten kel dinheiro mi ta invisti na nagócio; mi ta djoga na Totocaixa, lotaría. Pa djoga, nu ta junta colega tudu semana, ta djunta tudo dinheiro pa djuda compañero. Pa nos cumpra nos bidón.”

[Nosotras compramos los bidones en los Estados Unidos por 55.000. 00 escudos [500 euros], hay quien compre tres o cuatro, cuando llegan de América, si no tengo ese dinero no compro buena mercancía. Quien tiene dinero ahorrado lo guarda para comprar. Si tengo el dinero compro dos o tres bidones el barco se va a América a cargar hasta que vuelva voy teniendo mercancía. Si no tengo el dinero para invertir, me quedo parada hasta que llegue. Tengo que buscar otras formas de tener dinero, juego a la lotería y en TOTOCAIXA. Nos reunimos todas para arrimarnos el hombro entre todas y comprar los bidones.

Vitalina, *rabidante* del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.



Bidones con artículos de *segunda mano* para reventa en Sucupira, julio/agosto de 2012. [Atlantic Shipping Co Ltd](#). Foto de F.Barbosa.

Según Sonia Frías (2014), existen varios retos que surgen para comprender la complejidad de los problemas que existen dentro del alcance de las prácticas informales. La antropóloga lusa considera que *las dificultades de interpretación surgen no solo para los investigadores, sino también en el contexto de las propias teorías explicativas*. Aduce que los temas relacionados con el desarrollo del sector informal plantean desafíos en la

interpretación y tratamiento desde diferentes perspectivas. El Estado caboverdiano procura que este sector cotice a la Seguridad Social y pague impuestos. Damaris Lopes da Silva (2017), hacía notar que el Estado tenía en preparación una estrategia nacional de transición de actividades informales a formales en Cabo Verde, y la investigadora caboverdiana ya alertaba sobre la importancia de:

“Incluir un enfoque de género a cualquier escala en lo que respecta a la elaboración de políticas públicas y prácticas institucionales, con la no inclusión de estas podría profundizar situaciones de pobreza y desigualdad social, porque ni la pobreza ni la informalidad afectan por igual a mujeres y hombres”, (Silva, 2017, p. 2).

Cree la investigadora caboverdiana *la informalidad tiene* rostro de mujer. Llama la atención en el sector informal de empleo que la mayoría de las mujeres que trabajan en él son autónomas (88,9%), lo que indica que las actividades a las que se dedican tienen pocas probabilidades de expansión, y que no se pueden permitir la contratación de empleados (Silva, 2017). Así estas mujeres que se ganan la vida en este sector no lo tienen fácil de ahí que recurran a los sistemas económicos tradicionales de ahorro o los combinan con algunas de las modalidades de obtención de créditos o préstamos bancarios. Coincido con Évora (2001), que sostiene que el sistema de cooperativas y las resistencias y desconfianza e incluso los draconianos métodos y procedimientos de los bancos en atribución de cualquier producto monetario a mujeres pobres y con poca instrucción nos muestra la persistencia del significado de los sistemas de ayuda mutua tales como el *djuda* o el *djunta-mon* entre el pueblo llano. Pero no perdamos de vista que la informalidad afecta sobremanera y en peor y mayor medida a las mujeres de las clases populares caboverdianas. Ellas reciben el 71,5% del salario medio de los hombres (26.268 ECV, 238 Euros), o sea las mujeres reciben un 29,5% menos que los hombres que trabajan en el sector y en las mismas condiciones laborales. Esta *brecha/sesgo* de género, educacional y salarial y la débil reputación social que poseen las *rabidantes* en la sociedad caboverdiana tienen según Damaris Silva ya citada,:

“Su origen en la desigualdad estructural perpetuada en las sociedades patriarcales así como en la interacción entre diferentes dimensiones que dibujan la complejidad de la situación y ha llevado a las mujeres a estar expuestas a una mayor vulnerabilidad, lo que en sí mismo es característico del sector, además de ponerlas en mayor riesgo de pobreza”, (Silva, 2017, p. 6).

Según **Nha Matilda**:

“Mi faze empréstimo, dinheiro fika pouco, Mi vai MORABI, pidi empréstimo. Nha colega flan, nagocio estaba poco, el ka di li, nu ta vendeba na rua, nha colega flan, nu ta bai djobi empréstimo, na Morabi, ta djobe fiador, nu djobe tres fiador nu ta bai fazer empresto, nu ta trabadja, até inda mi ten lá; so qui juros sta chéu, más ki banco, mi ta paga mensal, juro sta alto; mi ta toma 100 contos un anu mi ta pga 12,000 tudu mes, conforme mi ta odja es ta da te 150 contos, na banco es más; kel dinheiro di MORABI é pouco, mas nu ta ba geri ku él. Nha vontadi é pa tem más dinheiro, uns 300 contus”

[Hice un préstamo, pero el dinero no era mucho, me fui a la Morabi, a pedir un préstamo. Vendíamos en la calle y el negocio era muy poco, entonces fui con una colega y tuvimos que pedir un fiador ... hubo que encontrar tres fiadores, hicimos el préstamo y trabajamos mucho, hasta hoy lo estoy pagando. Los juros están muy altos, yo pago todos los meses. Solicité 100 mil y en una año pago mensualmente 12.000 escudos [120.00 euros]. El banco te da hasta 150.000, pero los juros son más altos. El dinero de la MORAB es poco pero nos tenemos que apañar con él. Quería tener más dinero unos 300 mil.]

Nha Matilda, comerciante del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

La necesidad de ampliar los negocios empujó a Nha Matilda a pedir créditos a la [cooperativa MORABI](#), que es una “*institución de microfinanzas enfocada en la inclusión financiera, democratizando el acceso al crédito, la proximidad a sus clientes, reduciendo la burocracia y la flexibilidad*”. Aun así, los límites y los intereses son altos para estas mujeres sin red financiera que no sea la *solidaridad económica* entre vendedoras. Los esquemas de ahorro y de inversión en mercancía no solo de calidad, como de precio dependen de la *entrayuda entre mujeres*. No tienen cultura de bancarización, o al menos en este momento no lo contemplaba;

“Nunca un ka bai pidi préstamu na Bancu es ta fika ta pidi fiador, ten chéu pessoa kes k cre pa fica fiador, mi kata fika ka ta da problema na ninguém, mi ta paga em ordem kel dia na Morabi, ta paga na dia kes dan; sempre em ordem. Banco es ka sabi, corazón ka dan; pessoa está diferente, ka mesmu. Um peixe estraga tudo...”

[Jamás he pedido un préstamo al banco, porque piden avalistas, pero después no aceptan que les presentes a quien eliges. Yo no tengo problemas con nadie, yo pago a la MORABI el día que me pasan el cobro, siempre cumpliendo. Los bancos se creen mejores que nadie, a mí no me va, las personas son distintas, no son todas lo mismo... Un pez podrido en el cabás lo estropea todo...]

Nha Matilda, comerciante del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

Como vemos, **Nha Matilda**, lamenta el trato tecnocrático y frío de los bancos, que rechazan cualquier avalista, que a veces pueden ser otras vendedoras que para fiar solo disponen de su honradez y su palabra. Dicho en otras palabras, el *djuntamon* y la *djuda* entre las mujeres rabidantes opera sobre la base de un enorme ‘capital de compromiso’. Cuando no se tienen propiedades ni ahorros que avalen un crédito, la gente responde sólo con lo que le queda: la palabra. Y esto es especialmente relevante y determinante entre las mujeres caboverdianas *rabidantes* que como hemos visto hacen uso de este sistema mucho más que los varones. Este *código/categoría* sociocultural de funcionamiento juega en otra esfera de relaciones frente a las prácticas financieras y las dinámicas de bancarización del archipiélago. En este sentido, las mujeres más pobres son las más excluidas del acceso al crédito en las instituciones financieras formales por lo que ellas se organizan para dotarse de *crédito* y *credibilidad a sí mismas*. La solidaridad femenina es la que moviliza los recursos monetarios de estas mujeres, no los bancos ni las cooperativas financieras.

Por otra parte, **Nha Matilda** es la principal proveedora de su familia y grupo doméstico extenso.

Mi ten nha fidju fémea na casa, ta fazi, mim me ta bai mi ta fazi, ta lavanta, ta toma banhu, ta lava boca, ta bisti, ta pentia, ta djobi nha netinhos mo ki manxi, ses es sta dretu, mi ta estende nha cama, mi ta limpa casa, um jeitinho, mi ka ta toma café, mi ta prepara minis ses dinhero pa es toma café na casa, mim ta ben pa Sucupira. Netinhos e fidjus os dois es ta vive djunto ku mi. Cada um es tem ses maridu y se mudjer, el ten chéu dificultadís. Kel machu él tem se mudjer él ta studaba na Universidade, tem chéu dificultadi, el para di studa, ta faltaba um anu, él para, dinhero ka ten, él ka ten trabadju. El ka kaba studa; nha menininha el staba ta studa el ba té 10^o ano éla ben parci ku kel menininho, fika el engravida, ela tem 24 ano nha fidja. Nha fidju macho tem 25 ano, se fidju tem 4 anos, se mudjer um poco cabeza dura, ela fica na sua parti, nha fidju fika djuntu ku mi.

[Tengo una hija hembra - ¿la forma de nombrar viene del imaginario rural caboverdiano que recoge del bestiario doméstico la designación del sexo, los hijos varones son fidju-macho, y las hijas, fidju-fémea} – que hace cosas en la casa, yo voy y también las hago... Me levanto me baño, lavo la boca, me visto y peino, miro a los nietecitos si han pasado buena noche. Hago mi habitación, limpio la casa, les dejo a mis hijos algo de dinero para que compren el desayuno y salgo para Sucupira. Mis hijos los dos y nietos viven todos conmigo. Están emparejados pero tienen muchas dificultades. Tuvieran que dejar de estudiar. Mi hijo estaba estudiando en la Universidad, tiene su mujer, paró de estudiar cuando solo le faltaba un año para terminar. No hay dinero para pagar los estudios, y él no encuentra trabajo, y no ha terminado los estudios. Mi hija estaba en el secundario, el 10^o curso, apareció embarazada, y tiene 24 años. Mi hijo tiene 25 años y su hijo tiene 4 años, su mujer, un poco cabeza dura, se separó de mi hijo y él se quedó conmigo y el niño.]

Nha Matilda, comerciante del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

Sus nietos y sus hijos viven con ella porque siente que les puede dar un techo y un plato de comida, de hecho ella afirma que es capaz de quitarse de todo para que no les falte una buena alimentación. Es la suprema expresión del cuidado y de los cuidados en Cabo Verde, el de no pasar hambre.

“Em tudo tem ki elimina chéu cusa mim ka ta fazi, ta elimina chéu cusas que queria fazer, ka ta fzi chéu cusa kim kreba ka ta fazi pamodi kel lá; mim ta parti um bocadinho de dinheiro. Na comida mi ka ta corta, pamodi si doeçe mi ka tem ninguém pa dan.”

[Tengo que cortar muchas cosas, que no puedo permitirme, porque tengo aun así que ahorrar. Solo no ahorro en la comida, porque si yo caigo enferma no tengo a nadie que me de nada.]

Nha Matilda, comerciante del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

Su preocupación aumenta por las noticias que recibe de Boston: Los hijos allá no trabajan, le dicen que hay varios emigrantes sin trabajo en *Merca* (América), viven con muchas dificultades, su padre el marido ausente y casado con la caboverdiana-americana, no tiene un trabajo fijo. Nha Matilda muestra como la familia es una unidad de cooperación y conflicto, es decir, en su familia ella optó por recoger bajo su amparo dos generaciones que se sostienen ante las dificultades de un hogar monomarental sobrevenido. Su lucha es mantener su grupo doméstico unido, pese a las distancias de dos de sus hijos. La *toma de decisiones* está bajo su control en una economía doméstica muy frágil. Las situaciones que ella no ha podido evitar que el hijo varón no haya tenido dinero y trabajo para pagar los estudios universitarios, lo compensa con agasajarle bajo su techo, donde no falta un orden de vida y una mesa con comida. Su *descripción del reloj del tiempo* denota el deseo de orden y disciplina personal que no se compadece con las vicisitudes de un día a día que depende de muchos factores que ella no puede controlar. [¿*Venderá bien, hoy? ¿hará demasiado calor bajo la techumbre de amianto? ¿Los puestos de los vecinos bajarán la música atronadora? ¿Los fiscales económicos no la multarán por algún papel de aduanas que no esté claro?*].

“Ami ta sai pouco mi bai pa Igreja, mi ta bai para um convívio de Igreja, o mi ta sai para bai visita alguém ki sta doente na hospital, mi ta fazi visita na casa de alguém ki sta doente, mi ta frequenta nha nagócio... um hora e ta torna volta para nagócio. Mi ka sai nenhum lado, mi tem vontadi, di note ka tem cumpañero mim ka ta bai, nhas fidjus ta sai pouco, pamodi Praia sta perigoso, nu ta fika na casa. Um casamento um bautizado si alguém ta convidan mi ta bai, ka ta xinti pouco di bai kes otu sitios.”

[Salgo poco, voy a la Iglesia, o algún convivio de la Iglesia, o visito alguien que está enfermo en el hospital, o en su casa si está enferma. Voy a mi negocio, y si

salgo me ausento una hora y vuelvo a la hora. No salgo casi, y claro que me gustaría pero no tengo un compañero, no voy. Mis hijos tampoco salen mucho, porque la ciudad de Praia se ha vuelto peligrosa, nos quedamos en casa. Salgo a algún bautizo o boda si me invitan, no tengo muchas ganas de ir a otros sitios {se refiere al teatro o cine o a un baile}...

Nha Matilda, comerciante del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

Nha Matilda confiesa no gustarle la ciudad de Praia, visita a sus padres en la isla de Fogo, donde la vida es todavía más aislada, pero que añora, solo está en la capital porque hay mayores oportunidades de salir adelante por sus hijos y su negocio. Esto también muestra las distintas movilidades que los isleños conocen antes mismo de pensar en migrar al exterior. Los rendimientos del trabajo de nuestras informantes pequeñas empresarias minoristas son una expresión de su experiencia cómo mujeres en una *economía de supervivencia*. Dependen de su capital humano y social para llevar adelante su día a día. Todo gravita alrededor de las ventas, si van bien y de la posibilidad de acceder a buenas mercancías que llegan en los bidones y revenderlas con un margen holgado de ganancias. Se pone de manifiesto, todo un sistema económico paralelo que organiza la vida material de las mujeres que desafía los conceptos tradicionales de la economía y apela a una mirada abierta sobre una diversidad epistemológica de la economía⁶³ y el comportamiento económico de las mujeres. Cómo atenderemos a continuación, nuestra otra informante

Vitalina nos lo explica:

“Cuando trabajaba en una guardería la propietaria pagaba poco, pero estuve ahí unos seis años, y eso no llegaba, para nada, lo dejé...aquí en Sukupira gano más, según el mes, y el domingo de mes es el mejor día, puedo llegar a vender entre cinco y diez mil escudos (50 a 100 euros), Día de semana a veces 2 o 3 mil o a veces nada. Los domingos es un sacrificio, pero es un buen día. Es el mejor día. Durante la semana no vengo un día, un miércoles o un jueves, depende de mí solamente. Si estamos cerca de fin de mes, vengo todos los días, tengo que aprovechar, o principio de mes. Una vida difícil. [Preguntada por los rendimientos actuales], ahora con toda la crisis puedo ganar dependiendo 15 a 16 mil escudos al mes (150/160 euros mensuales), es más dinero. Así se puede comprar pescado fresco, pagar las facturas de agua, electricidad, teléfono, todo con las ventas. Pero yo ya he vendido mucho, he vendido yogures, donuts, pasteles, lo último ha sido que después de haber juntado dinero, me puse a comprar ropa para la reventa. Todavía hago en mi casa refrescos (fresquinha), de tamarindo, de calabacera, jugos y lo he dejado en la nevera, y mi hijo lo vende al vecindario [se ríe]._Ahora que tengo mi negocio, yo quiero vender, me gusta mucho.”

⁶³ “La teoría económica feminista, que intenta hacer visible el trabajo no pagado de la mujer, que considera el género una categoría social y que busca superar los prejuicios basados en el género a nivel micro y macro, constituye una importante contribución al reconocimiento de las diversas y complejas interacciones que existen en los modelos macroeconómicos.”, Grassi, (2003: 90). Ver, Benería, Lourdes (2005), *Género, Desarrollo, Globalización*, Barcelona, Ed. Hacer.

Uno de los aspectos más interesantes que extraemos de este testimonio es cómo una UPI (unidad de producción informal), que ha establecido Vitalina, responde a la idea que hemos expresado antes de que el sector de la venta informal es un vector del desarrollo personal y económico, aunque sea considerado de bajo prestigio social para las mujeres de poca instrucción y empobrecidas en la ciudad de Praia. Los empleos en la industria de los cuidados (asistencia en un jardín de infancia en posición no cualificada), no permitían a Vitalina un sueldo digno. Esto tiene que ver con la generación de *trabajo decente* para las mujeres, y, sobre todo, para las madres cuidadoras jefas de hogar monomarentales. También la posibilidad de que esta actividad reporte mejores ingresos que los bajos salarios cobrados en el sector privado de cuidados infantiles. Además, toda la actividad iniciada por Vitalina, ha apelado a sus habilidades sociales: montar el negocio y poner el sello de calidad y variedad de lo que vende. Expresa que le gusta innovar y vender. Los puntos de vista de la literatura sobre economía política feminista y las críticas que allí se hacen, nos permiten sopesar la dicotomía existente entre la economía formal e informal con respecto a sus resultados de género y generizados. Sabemos ya que esta dicotomía se organiza en torno a expectativas de género y, en consecuencia, los procesos a través de los cuales se (re) producen las relaciones de poder de género (Stravevska, 2021).

Vitalina ha creado su unidad de producción informal, pese a la vulnerabilidad percibida y de una “*vida difícil*”. Ha mejorado su dieta alimentaria, paga las cuentas y facturas de su hogar: agua, electricidad, gas de butano. Con lo excedente ahorrado, inicia el negocio de reventa de ropa y diversifica la entrada de ingresos en su hogar en construcción y envía sus dos hijos a la escuela. El hijo de trece años le ayuda a vender en el vecindario los jugos y dulces que fabrica. Su relato permite revelar los deseos y esfuerzos para superar sus propias limitaciones. Esto va al encuentro de lo que el pensamiento feminista poscolonial ha desarrollado en su crítica posmoderna. Entrelazando los hilos de las distintas opresiones sobre las mujeres en el mundo se revelan y reproducen las relaciones de poder de género del patriarcado, el sexismo, el racismo, el colonialismo y la explotación económica del mundo en desarrollo de las mujeres más empobrecidas, por la maternidad, por la falta de protección social estatal, o una sobrecarga de múltiples responsabilidades como proveedoras y cuidadoras exclusivas de sus hogares monomarentales. Y a la vez conecta con la crítica poscolonial enunciada por Chakrabarty (2009), cuando afirma que ninguna nación excolonial, cuando alcanzó la independencia, mantuvo jamás la promesa de luchar contra el ultraje de la ley colonial.

La estructuras del Estado caboverdiano están fundamentalmente basadas en las estructuras de gobierno que Portugal creó en la colonia. Defiendo la idea que pese al deseo modernizador del estado caboverdiano independiente, todavía no ha podido superar con ciertos grupos de sus poblaciones relaciones de corte colonial, generizadas. La vida de las mujeres minoristas no era el objeto principal de mi investigación pero tras haberme visto implicado en este proyecto de investigación, se han convertido en una ventana para poder comprender patrones locales de organización familiar y de género y cómo estos, condicionan la participación y contribución de las mujeres a la vida pública (Grassi, 2003). Familias *monomarentales, de jefatura femenina*, donde las mujeres tienen que asumir solas toda la responsabilidad de la crianza y educación y sustento económico de sus hijos, y dependientes insertos en su grupo doméstico y para ello, sus estrategias de supervivencia pasan por organizar y diversificar sus modos de ganarse el pan de cada día. Sin embargo, esto oculta algo profundamente más serio: su participación económica y pública en profesiones ligadas a las *clases cuidadoras*, trayectorias de vida que las sitúan en el servicio doméstico, crianza y cuidado de niños y como proveedoras únicas de sus familias monomarentales nucleares.

Para nuestras tres empresarias minoristas, Vitalina, Nha Matilda y Ermelinda, la actividad económica forma parte de sus vidas y envuelve distintas dimensiones sociales, económicas, psicológicas como son las relaciones personales con los clientes, la pertenencia a una grupo profesional, la confianza, la amistad, la entreayuda, el crédito, el reparto del trabajo de venta para ampliar las redes de clientes, y una forma de superar los efectos de la competencia de los grandes almacenistas, o de los comerciantes chinos, que tienen productos muy baratos en sus numerosas tiendas en todo el país. Es todo un sistema económico de ayuda grupal de préstamos y pago de los despachos de aduana, o inversión en adquisición de la mercancía para la reventa. Estando presentes en su puesto diariamente, e interrumpidos por los clientes que compraban y la música atronadora del puesto colindante del vendedor de *Cd's*, pude observar una mañana:

[Vitalina sigue vendiendo... una de las clientes se lleva género, ropas y zapatos, y ella dice que después ya hará cuentas con ella, ella dice que es una otra amiga que le ayudó antes a vender cosas y que tienen mucha confianza una en otra y que sigue ayudándola a vender cosas y que después arreglan las cuentas entre ellas] Diario de campo, Sukupira, Praia.

Esas relaciones de confianza se extienden también al préstamo y a la ayuda económica entre las empresarias minoristas espontáneas. Las *rabidantes*, que encontramos durante

el trabajo empírico hecho en la ciudad de Praia, nos muestran aspectos de la organización económica de las mujeres que se basa en la solidaridad grupal, el crédito basado en el compañerismo y amistad, en comportamientos que se nutren de la ayuda mutua en favores, que permite que otras mujeres salgan adelante, basando la confianza en el valor del trabajo que demuestra al vender y pagar la deuda contraída. La construcción o lectura de la antropología sobre el concepto de reciprocidad está lejos de ser consensual. Incluso nos advierte Marylin Strathern desde la antropología feminista que:

“El movimiento feminista tiene raíces tan claramente en la sociedad occidental que también es imperativo contextualizar sus propias presuposiciones. Las etnografías son construcciones analíticas de los académicos; los pueblos que estudian no lo son. Es parte del ejercicio antropológico reconocer cuánto mayor es la creatividad de quienes estudiamos y que aquella supera con creces lo que cualquier análisis en particular puede abarcar.” (Strathern , 1988, p. xii).

En el caso estudiado en Cabo Verde, la construcción de las reciprocidades femeninas entre estas *mujeres rabidantes*, nace de dos aspectos. El primero, de las estructuras patriarcales del estado colonial y poscolonial en Cabo Verde. El segundo aspecto, es que como resultado, las mujeres y dependiendo del factor, trabajo, género, clase y *raza*, sufrieron y sufren ‘mayor injusticia social sistémica’ que los varones en Cabo Verde. Un componente sexista y masculinista *de pensar* el territorio no ha trabajado ni antes (estado colonial luso), ni después en el presente poscolonial, para subvertir estas ventajas sociales acumuladas por el sexo masculino desde antaño. De ahí que las obligaciones morales del don y reparto de la ayuda monetaria entre las mujeres parezca responder a un pacto entre mujeres que confían unas en otras en contextos *de desventaja social inducida*. Las mujeres en el mercado prestándose dinero desde posiciones de clase o de posición más aventajada (tener más capital), y de género, crean entre sí significados, tácticas que “aprovecha las "ocasiones" y depende de ellas , este no lugar le permite, sin duda, la movilidad, pero con una docilidad respecto a los azares del tiempo, para tomar al vuelo las posibilidades que ofrece el instante” (De Certeau, 1996, p. 43.), y moldean sus propias relaciones *fuera* de los intereses masculinos. He aquí la conexión con lo dicho por la antropóloga Anette Weiner, sobre las mujeres trobriandesas y traído por la lectura de Beatriz Moncó, “Las mujeres ejercen su poder en un campo exclusivamente femenino, sin dejar de gozar por ello una relación de igualdad con los hombres”, (Moncó 2011, p. 112, citando a Weiner [1976]). Para el caso estudiado en Santiago, los intereses y manifestaciones del don y reparto de la ayuda económica entre ellas indica que su presencia es muy importante en la actividad del *comercio informal* en la isla de Santiago

según el Anuario Estadístico del INE-CV 2019 y la *Nota conceptual* del gobierno de Cabo Verde de 2020, que veremos más adelante con mayor detalle. Es por tanto pertinente el cuestionamiento traído por las autoras sobre el ejercicio del poder femenino y en ¿Qué áreas de la vida social?, añadiendo, que estas han sido patrimonio ‘tanto público como político exclusivo de los hombres’ (Moncó, 2011, p. 112, citando a Weiner [1976: 55]). Las experiencias de las mujeres *rabidantes al solicitar* créditos en las entidades bancarias y en las cooperativas las han llevado a diseñar tácticas que les permitan superar las dificultades de acceso al crédito de las mujeres más pobres. Vender lo suyo y dar a otra amiga que va a vender en otra área de residencia, o isla, ampliar la red de clientes y posibilidad de ganancias que involucran a estas mujeres en un cadena circular de comercio, bienes productivos, lucro económico, pero también la amistad invocada ‘*es una amiga que me ayuda a vender*’ está mostrando que todas pueden ganar un poco. La táctica se revela útil ante la ausencia de poder, como la estrategia se encuentra organizada por el principio de un poder (De Certeau, 1996, p. 44). Esto dice respecto estrictamente a los intereses de estas mujeres y es por lo tanto crucial para el análisis de esta tesis, cuando quiere indagar en el sistema de injusticia social histórica que aún padecen. Sugiero incluso que la imagen negativa de sentido común hacia estas UPIS informales, de que *no pagan impuestos al fisco, son competencia desleal al comercio formal, etc.*, están basados en un conflicto de intereses de la joven nación caboverdiana sobre la autonomía y protagonismo conquistado por mujeres desempoderadas y jefas de hogares monomarentales y su presencia en el espacio público, lugar donde la primacía masculina siempre ha estado incuestionablemente presente. La confianza como valor, de *garantía de la honorabilidad de las mujeres*, que no tiene más que su propia capacidad e ingenio para asumir el compromiso, y el riesgo de pedir prestado y salir adelante con el valor de su trabajo. Otro aspecto es la de situar la actividad remunerada de estas mujeres en un contexto de “relaciones sociales y económicas que escapan a las categorías que caracterizan la teoría económica ortodoxa”, (Grassi, 2003, p. 149). La integración en los circuitos de la economía mundial, aunque sean por formas poco estrictas de reunión de capital inicial para montar el negocio, o los lugares de compra de mercancías de nuestras informantes, toca por lo menos tres continentes África (Senegal), y Europa (España) y los EE.UU. Varios estudiosos del fenómeno vienen trabajando estos circuitos de comercio global, analizándoles desde las teorías de la globalización por abajo, o en la sombra o sobre los flujos de objetos y significados. Para Lobo “Se les percibe como agentes que participan activamente en un proceso de circulación de mercancías que es global,

haciendo que los productos transiten por las fronteras(Lobo, 2012, p. 320)”. Las rabidantes se mueven entre países como Estados Unidos, Portugal, Francia, Senegal y Brasil para realizar sus compras. Abastecen a los mercados de las islas del archipiélago, en una cadena circular “exportan” a países como Santo Tomé y Príncipe, Senegal y Guinea-Bissau (Lobo, 2012). Es un complejo sistema financiero, estructurado que ya fue objeto de la mirada de antropólogas como Grassi (2003), en sus aspectos locales y roles de género, de los flujos y circuitos (Lobo, 2012), Barbosa y Cortés (2013), como redes económicos de sostenimiento familiar, Fortes (2015), espacio público e informalidad y Venancio (2018), como agentes facilitadoras de la *circulación entre mundos*. En consecuencia estas realidades sostienen la vida de las mujeres con parcos capitales financieros en origen y conforman redes de comercio transfronterizas para aumentar sus posibilidades de acopiar recursos materiales y simbólicos para la reproducción social de sus familias. Pensar en las familias, en los arreglos de pareja en la canalización de los escasos recursos para una *vida decente*, no es una tarea baladí. Requiere para muchas de ellas lidiar múltiples batallas contra un empobrecimiento histórico mucho antes de las discusiones académicas sobre la *feminización de la pobreza* como hecho sociológico apareciera. Con Lurdes Benería el artículo "Reproducción, Producción y División Sexual del Trabajo" publicado en la revista *Cambridge Journal of Economics*,(1979), la autora afirma sobre el papel subordinado de las mujeres y las razones de su empobrecimiento :

"Una es la plena participación de la mujer en la producción remunerada, y la otra su participación plena en la apropiación del producto social. En la medida en que, como pensó Engels, la satisfacción de esas condiciones está vinculada a la eliminación de clases sociales, ello implica cambios fundamentales en el acceso a los recursos económicos. En la medida en que supone la eliminación de desigualdades basadas en el sexo, requiere la completa eliminación de todos los mecanismos que subordinan la mujer al hombre", (Benería 1979, p. 144 del texto reproducido por REC), en De Villota 2019).

Es en la estela de los trabajos pioneros de la antropóloga estadounidense Esther Boserup "Women's Role in Economic Development" en 1970, “*en la que se critica haber ignorado totalmente la situación en la que se encontraban las mujeres* (Boserup, 1970), citado en De Villota (2019). De Villota rescata del trabajo de Lourdes Benería, lo que en este estudio ha sido la preocupación en discutir y examinar:

“(…) hace hincapié en la importancia hegemónica de las actividades reproductivas sobre las productivas en la determinación de los roles de las mujeres, al igual que el impacto de carácter estructural que provoca el proceso

de acumulación de capital y las alteraciones en el mercado de trabajo y cambio de roles en la agricultura, conforme a las diferentes características territoriales. Señala, igualmente, la determinación de los roles de las mujeres en el medio rural como consecuencia de las estructuras socioeconómicas existentes, en el que debe incluirse el régimen de tenencia de la tierra y la estructura de clases (...), la focalización de la producción hacia el mercado, en ocasiones, va a empeorar la situación de las mujeres al obstaculizar el mantenimiento de la economía de subsistencia y ocasionar la desposesión del acceso a la tierra que habían disfrutado con anterioridad” , (De Villota 2019, p. 120).

Para el caso de Cabo Verde se cuestiona a través de estudios realizados en los años 70 del siglo pasado como el déficit de acceso a la tierra por parte de las mujeres es uno de los factores estructurantes en la pobreza de la mujeres de las clases populares tanto rurales como urbanas. Esto lo confirma igualmente nuestra consulta a las cifras de estadísticas sobre el sexo de la población agrícola que posee tierras de cultivo o tiene derechos de tenencia, que trataremos más adelante. Son por tanto analizados en este estudio los ejes que Claude Meillassoux (1977) trabajó al igual que Benería sobre “modos de producción, control de la reproducción y subordinación de la mujer”(De Villota, 2019: 121).

Por lo tanto es en el análisis de los hogares domésticos, de lo íntimo donde hemos centrado nuestro interés para dilucidar lo que (Benería [1979] en De Villota 2019), nos dice:

"Dentro de la unidad familiar, esto es, la observación de cómo la transformación de las estructuras agrarias y del modo de producción afecta a la familia, a sus funciones productivas y reproductivas y a la división doméstica del trabajo; cómo los cambios en el plano no-doméstico, esto es, el análisis de cómo afectan a la actividad productiva de ambos sexos y a las condiciones en las cuales ocurre la participación en la producción social" (De Villota 2019, p. 120).

En el examen de Lourdes Benería sobre los estudios que en otras latitudes se hicieron como el modelo sudafricano, de Jamaica y el de relaciones comerciales de África Occidental, el que más se aproxima al caso caboverdiano es el de Jamaica, por la similitud histórica como colonias de poblamiento y régimen esclavista y después capitalista de plantación “como consecuencia de la falta de vinculación de una gran parte de la población masculina al trabajo asalariado, lo que ha redundado en una participación relativamente elevada de la mujer en la producción remunerada” (De Villota, 2019, p. 122). En consecuencia coincido ampliamente en cómo es imprescindible integrar la perspectiva feminista en el análisis crítico de la economía que hace ya 40 años Benería defendía en su artículo y aquí resumido por Paloma de Villota:

“La visión crítica de Lourdes Benería sobre el desarrollo económico y sobre el impacto negativo de la penetración capitalista en la economía de subsistencia. Considerando, además, que los procesos de privatización de la tierra y la introducción de nuevos productos para los mercados nacional e internacional van a agudizar las divisiones de clase y el reparto del excedente empeorando en ocasiones la situación de las mujeres. Todo ello sin que los efectos del cambio sobre ambos sexos, a partir de la unidad doméstica, sean olvidados” (2019 : 122).

Su crítica de los límites arbitrarios que distinguen las actividades "económicas" de las "no económicas" en el sistema de cuentas nacionales (SCN), cambiando las reglas de los registros de estas siguen excluyendo la prestación no remunerada de servicios domésticos y de atención reproductiva, que constituyen una parte importante del trabajo de la mujer (Al-Adhami, R. and Razavi, S., 2012). Otra de las consecuencias y que nos detenemos a estudiar es como el *sector de la economía informal* también revela sus estrategias económicas enmarcadas por un histórico de debilitamientos de su autonomía financiera. El sector informal ha sido también objeto de la orientación de la teoría crítica feminista de la economía. Cuando pensamos en ‘Feminización de la Pobreza’, una vez más hay que valorar si su persistencia no responde a lo detectado por Benería y Roldán:

“(…)la casi total ausencia de políticas sociales que, junto a los recortes de subsidios y los escasos servicios sociales existentes, convirtieron a la familia como único refugio capaz de velar por la supervivencia de sus miembros ante los devastadores efectos de las políticas de ajuste estructural. Lo que significa la privatización de la supervivencia en el ámbito familiar con la intensificación de las actividades domésticas, contando en ocasiones con el apoyo de otros miembros de la familia (como las abuelas para atender al cuidado infantil y las tareas domésticas), para que la madre pueda participar en el mercado de trabajo, etc. De esta forma se reestructura la vida diaria familiar en torno a las actividades reproductivas y productivas necesarias para la supervivencia de sus miembros, lo que va a generar una mayor desigualdad de género en su interior como consecuencia de la distribución de la carga del ajuste [(Benería y Roldan 1987; Benería 1992a), citados en De Villota, 2019, p. 125, énfasis mío).

Para el presente estudio se vincula con las experiencia y vidas de los hogares monomarentales y las relaciones de entre ayuda y préstamos económicos que se brindan unas a otras en base a una confianza, valor de la palabra y la amistad entre ‘*colegas*’, cómo se refieren entre las vendedoras del sector informal que entrevistamos en la isla de Santiago, Cabo Verde. Llama la atención nuestra autora De Villota (2019), sobre los diversos trabajos sobre la intensificación y perpetuación del sector informal desde la década de los setenta en el que quedaban atrapadas mayoritariamente las mujeres. Consideraba Benería que eran círculos viciosos de generación de pobreza *en el que las personas se encuentran con unas condiciones laborales ínfimas debe ser destacada por haberse manifestado en un momento en el que el sector informal todavía se consideraba*

como una forma transitoria de empleo para los países en desarrollo (ILO 1972; SSP/UCECA 1976); que gradualmente sería absorbido por el sector económico formal, como había ocurrido en los países ricos (De Villota, 2019, p. 123). Esto se confirma en nuestro estudio con el reciente y finalmente implementado por el gobierno de Cabo Verde, Programa Nacional Integrado para a Aceleração da Transição da Economia Informal à Formal 2020-2023⁶⁴, en su Nota conceptual que anuncia : “Existen 33.228 Unidades de Producción Informal, de las cuales el 85,4% están a cargo de promotores, como su ocupación principal. Al menos 9 de cada 10 no tienen un número fiscal ni una contabilidad organizada. Es el segmento de la economía que fuera de la administración y fuera del circuito formal de la economía. Aproximadamente 1/3 de las unidades de producción informal se encuentran en Cidade da Praia. En el sector servicios, hay 28 de cada 100 UPI, 35 en el comercio y 57 en la industria. Solo 22 de cada 100 tienen un lugar de uso exclusivo para la actividad productivo. Las Unidades de Producción Informales son relativamente recientes. Tiene una media de 10,5 años y más de 2/5 de las UPI nacieron en los últimos 5 años”.

Esto nos indica que el crecimiento en los últimos años ha aumentado y hace diez años para acá eclosionaron como resultado de la crisis de 2008, y el consecuente deterioro de las condiciones de vida y de trabajo y las políticas macroeconómicas que agravaran las vidas de la gente en todo el mundo y más en países como Cabo Verde, una economía, periférica, limitada en recursos y dependiente de las ayudas externas. El país poscolonial se suma ahora a esa idea que gradualmente el sector económico informal será absorbido por el sector económico formal, como ha ocurrido en los países ricos. Habrá que ver si asimismo se cumple. Paloma de Villota recuerda que

“(…), estudios como los de Bromley y Gerry (1979, p. 186), mostraron, ya a finales de los setenta, la interdependencia entre ambos sectores y cómo la economía formal se estaba beneficiando de las actividades económicas informales para la obtención de mayores beneficios y mejorar su competitividad. (De Villota, 2019, p. 123).

Distintos autoras y autores confirman que la tendencia del crecimiento del sector informal económico viene ya de los años 70 en adelante, la crisis petrolífera de 1973 y las políticas y coyuntura de reajustes económicos neoliberales y draconianos afectando a la vida de la gente no de forma lineal y según qué contextos geográficos donde ha impactado. En el

⁶⁴ Cabo Verde. Programa Nacional Integrado para a Aceleração da Transição da Economia Informal à Formal 2020-2023. Nota conceitual. Ministério das Finanças, abril de 2020.

artículo de 1979, Lourdes Benería ya alertaba “con gran claridad y lucidez en su artículo de 1979, este cambio evidencia empíricamente la necesidad de mantener una visión dinámica de la división sexual del trabajo como consecuencia del incesante cambio de roles en las actividades reproductivas y productivas entre ambos sexos” De Villota (2019, p. 124). Esta visión coincide con la de la investigadora luso caboverdiana Iolanda Évora recuperando los trabajos de la antropóloga ítalo-portuguesa Marzia Grassi (2003), sobre las:

“ (...), actividades de la economía informal que cubren el espacio diaspórico de Cabo Verde, muestra que estos caminos son la expresión actual de una práctica que siempre ha sido ejercida por mujeres y apoyada en un contexto cultural familiarizado con esta forma independiente y autónoma de trabajo femenino”, (Évora, 2019: s/pág)⁶⁵.

En esta dinámica de cuestionamiento de supuestos dados también invita a las Ciencias Sociales a procurar ver de forma dinámica ese ‘incesante cambio de roles’ que aludimos antes para “en este caso, anticipar (forzar, ejercer presión) sobre los ajustes sociales, por ejemplo, respecto a las entradas del otro género en el espacio de dominio tradicional masculino (como es el caso de organizaciones laborales u organizaciones políticas) o del dominio femenino (el espacio doméstico) (Évora, 2019, s./f.).

Finalmente y sobre el perfil que afecta sobremanera la inclusión de las jóvenes mujeres adultas de nuestro estudio la *Nota Conceitual* del gobierno caboverdiano de 2020, dice que los jóvenes menores de 25 años tienen una presencia escasa (12%), sin desglosar por sexo su *peso* en el sector informal, y añade que las mujeres constituyen la mayoría de los trabajadores de la Unidades de Producción Informal (UPI’s). Estas se encuentran principalmente en el comercio donde representan $\frac{3}{4}$ de los trabajadores. Los trabajadores de las UPI’s tienen una media de 40,2 años, es decir, son adultos y tienen una media de 6,1 años de escolaridad. Cuanto al ámbito de cobertura que el gobierno preconiza habla directamente de las *mujeres rabidantes*, y su efecto es multisectorial, incluyendo a:

a) Todo comercio informal, es decir, las *Rabidantes*, (mujeres vendedoras informales) de ferias y mercados, tanto fijo como móvil;

b) Unidades de producción de *grogui*⁶⁶, pesca artesanal, talleres de mecánica automotriz, albañiles, carpinteros, plomeros, pintores, electricistas, artesanos y otros de

⁶⁵ [Apresentação do livro “Mulheres em Cabo Verde. Experiências e perspectivas” | BUALA](#)

⁶⁶ Aguardiente de caña de azúcar producida en *engenhos* de azúcar, resquicio del tiempo de la esclavitud colonial.

construcción civil, trabajo autónomo, unidades de producción inertes, lavaderos de autos, artistas que trabajan independientemente, salones peluquerías, barberías informales, unidades de alquiler de transporte terrestre no incorporadas a empresas, guías turísticos que trabajan de forma independiente, trabajadores en actividades artísticas, deportivas y recreativas que trabajan de forma independiente. (Nota conceitual. Ministério das Finanças de Cabo Verde, abril de 2020).

De acuerdo con la orientación de este estudio sobre mujeres, sus vidas, su agencia, sus estrategias y acomodación a modelos familiares no ortodoxos, ni individualistas ni siquiera modelos de una supuesta ‘armonía familiar’, separadas por desplazamientos internos y externos por migraciones voluntarias o forzosas según qué circunstancias personales, pero también mostrando diferentes respuestas y maneras de vivir las jefaturas familiares de sus hogares podemos estar de acuerdo que todas se enfrentan y ahora en tiempos de pandemia mundial a un panorama que ya había sido delineado anteriormente y que De Villota recuerda:

Los resultados de distintos estudios empíricos llevados a cabo desde una perspectiva de género evidenciaban la injusta distribución del peso de estas políticas sobre las mujeres, al constatar empíricamente que en muchos países aumentó la desigualdad de género en el ámbito familiar como consecuencia de la intensificación de su trabajo remunerado y no remunerado. Todo ello va a suponer un jarro de agua fría a la *proclamada neutralidad implícita de los modelos macroeconómicos neoclásicos*. La observación del hogar como microcosmos en el que se llevan a cabo funciones productivas y reproductivas, dependiente del proceso de transformación económico-social del conjunto de la sociedad, no puede ser contemplado como una unidad aislada y ello constituye una aportación muy valiosa del pensamiento crítico feminista.” (De Villota, 2019, p. 124, énfasis mío).

Retomando el artículo de Sylvia Chant (2006), y no creando una interpretación que aprisione los hogares con jefaturas femeninas como problemáticos de *per se*, advierte la autora: [que]... debemos eliminar la afirmación, en gran parte no corroborada, de que los hogares encabezados por mujeres son los "más pobres entre los pobres". Si bien las mujeres jefas de hogar podrían verse como un caso extremo de "responsabilidad y obligación"(De Villota, 2019, pp. 124-125). Esto es confirmado por estudios que hablan de las consecuencias de la ‘pobreza de tiempo’ (Kabeer et al., 2003), de que las mujeres caboverdianas estudiada alegan y que la nueva legislación de 2017, del “Plano Nacional de Cuidados” quiere paliar en el país africano. Lo confirman otros autores como señaló Elson (1999, p. 13), citado en Chant:

“ [...], la carga de tiempo de las mujeres es una limitación importante para el crecimiento y el desarrollo: las mujeres son un sobreutilizado y no un infrautilizado recurso .Esto es particularmente importante para las políticas, ya que las mujeres a menudo están cargadas de manera inapropiada con la tarea de resolver la pobreza”, (Chant, 2006, p. 214).

Por ello es importante y lo hemos procurado registrar en nuestro trabajo de campo lo que la autora recomienda sobre: ‘Necesitamos saber qué otros ejes de diferencia entre las mujeres las colocan en un riesgo particular de vulnerabilidad y privación, siendo la edad especialmente relevante para ayudar a determinar las tendencias de la *pobreza de género*’, (Chant, 2006, p. 214, énfasis mío). Por último el Anuario Estadístico de 2019 INECV, indica en la entrada, “Mercado de Trabalho”: “El empleo decente, el emprendimiento y el valor de la creatividad y la innovación son temas del objetivo, que incentiva la formalización y el crecimiento de las micro, pequeñas y medianas empresas” (INE-CV, 2019: 91). La situación para las mujeres caboverdianas que trabajan en empleos informales no agrícola por sexo/medio de residencia (2018 y 2019), es superior a la de los varones; (49, 6%), sector femenino, y (47, 5%), s. masculino, en un total nacional de 49, 348,5 empleados. Es decir, eran empleados del sector no agrícola que no se beneficiaban de protección social, ni vacaciones ni descanso semanal remunerado. La cifra nos indica que *el sexo femenino es más pobre que el masculino* y según el INE CV (2019:91), aumentó la presencia femenina en el último año de 1,1 puntos porcentuales, y el de los hombres disminuyó en 0,8 p.p. En el medio rural la diferencia es un mayor, las mujeres (63,7 %) y los hombres (63,4%). Esto indica una fuerte impronta de lo rural-agrario en la vida de las caboverdianas y caboverdianos actualmente.

La tasa de desempleo en 2019 fue de (11,3%), lo que significa que ha disminuido (3,7 % p.p.), desde de 2016 que alcanzó los de 15,0%. En cuanto a la Tasa de Paro, por sexo, es mayor en las mujeres que en los hombres, en el período de estudio, con excepción de los años 2015 y 2018 que fue desfavorable para los varones. En 2019, la tasa de desempleo de las mujeres fue del 12,1% y la de los hombres del 10,7% (Ibidem:93). Los efectos del desempleo han destruido la empleabilidad de las mujeres, asemejándose con los patrones de la pérdida de empleo de las mujeres en otras partes del mundo.

Y para un país cuya media de edad es de 29 años, el sector más perjudicado por sexo es el de las mujeres entre los 15-24 años con (29,2%), frente a los varones de la misma edad con (22,4%). Las mujeres del segmento de edad 25-44 años, sufren mayor desempleo (12,4%), frente a los varones de la misma edad (9,4%). Los varones solo tienen más paro en el segmento de edad de los 45-64 años (7,1%), frente a las mujeres que es de

(4,1%). Podremos pensar que la capacidad de la creación de autoempleo de las mujeres en la economía informal les permite ser emprendedoras autónomas a una edad más tardía.

El paro juvenil es alto y se cifra para 2019, en el segmento etario de (15-24 años) en (25,0%), pese a que disminuye 2,8 puntos porcentuales desde 2018 (27,8%), según el INECV. Esto nos lleva a preocuparnos con la situación de las mujeres jóvenes, porque el Anuario Estadístico (2019), revela que la proporción de jóvenes (de 15 a 24 años) fuera del sistema educativo y no ejercía ninguna actividad es del 28,0%. La tasa más alta de jóvenes de 15 a 24 años, fuera del sistema educativo, *es femenina*. Cabe señalar también que, de 2015 a 2019, período estudiado, la proporción de varones jóvenes en esta condición siempre fue menor que la de mujeres. Es decir, podemos constatar que hay serios problemas aún en lo que respecta a la búsqueda '*emancipación femenina*' en los proyectos políticos de los partidos que gobernaron el país en el periodo posindependencia y poscolonial. Esto nos invita a pensar que efectos reales de los progresos alcanzados por la joven república han podido ser realmente transformadores *sobre la situación real de las mujeres* en Cabo Verde. En el texto veremos que la tan propalada idea de alto grado de instrucción y casi ausencia del analfabetismo en las islas durante el régimen colonial-fascista luso, hacia de los caboverdianos, fuesen vistos como los más 'civilizados' del imperio ultramarino africano. Cuanto a la *tasa de actividad por sexo*, se estima una del (64,5%), entre los hombres y del (50,5%), entre las mujeres, verificándose un incremento entre las mujeres de (1,8% p.p.), mientras que entre los hombres aumentó (2,0 % p.p.). Lo que esto significa es que frente al aumento de la tasa de empleo masculina, se pone de manifiesto un *empeoramiento de la situación de la mujer en el mercado laboral*. En consecuencia, los hombres continúan registrando tasas de empleo más altas, en comparación con las mujeres: (57,6%) entre hombres y (44,4%) entre mujeres (Ibidem: 98). Consultado el Índice Global de la Brecha de Género⁶⁷, Cabo Verde adolece de una brecha de género de 72,5% lo que sitúa al país en el puesto 52, por debajo un punto de los EE.UU., (53%). La observación de los organismos internacionales advierte que debería disminuir las diferencias entre mujeres y hombres para situarse al menos en la media. España ocupa en 2019 el puesto 9. El [Índice de Desarrollo Humano IDH](#), de 2020, pese a que reconoce que el país viene haciendo esfuerzos visibles en mejorar las

⁶⁷ [Cabo Verde - Índice Global de la Brecha de Género 2020 | datosmacro.com \(expansion.com\)](#) El índice de la brecha de género analiza la división de recursos y las oportunidades entre hombres y mujeres en 153 países. Mide el tamaño de la brecha de la desigualdad de género en la participación en la economía, el mundo laboral cualificado, en política, acceso a la educación y esperanza de vida.”

condiciones de vida de sus habitantes, el puesto 126 que ocupa el país coloca un sello de mala calidad de vida para los caboverdianos. Los niveles de pobreza se redujeron significativamente, pero la *brecha de género* aumentó. Las tasas de desempleo de las mujeres son más altas que las de los hombres, como hemos visto anteriormente, y las mujeres experimentan la vulnerabilidad del trabajo informal, socialmente infravalorado, mal remunerado e inseguro. Las mujeres suelen ser el único recurso para la supervivencia familiar (el 48% de las familias están encabezadas por mujeres), ONU WOMEN (2021)⁶⁸. En el ámbito de las empresas la realidad de la mujer caboverdiana en el ámbito empresarial es embrionaria, vinculada al comercio informal, con acceso limitado a la tecnología de producción moderna y las competencias empresariales, así como el acceso a los servicios financieros. Con el ascenso del partido de corte neoliberal al poder, Movimiento Para a Democracia, (MPD), después de las elecciones legislativas de 2016, por tercera vez consecutiva hay paridad a nivel de gabinetes ministeriales, iniciada ya, por las anteriores fuerzas políticas del PAICV [Partido Africano para a Independencia de Cabo Verde], pero aun así la *representación de las mujeres* en los cargos electos sigue siendo modesta, lo que revela *relaciones desiguales de poder de género*. El país también manifiesta como la *división del trabajo por género* es muy visible. Persisten las construcciones *estereotipadas* de masculinidad / feminidad, en los *imaginarios culturales* lo que resulta finalmente, en una representación insuficiente de las mujeres en la vida pública y altos niveles de liderazgo. Este contexto pese a todo, celebrado en la prensa internacional que ‘habla’ de Cabo Verde - más allá de que sea un destino tropical de vacaciones seguro para europeos acomodados- viene limitando la voz de las mujeres caboverdianas en aspectos clave de sus vidas; sobre todo a las *mujeres madres de hogares con jefatura femenina*, tanto en los medios urbanos, como en peores condiciones, el de las mujeres rurales. Solo la base de *confianza* generada entre las mujeres para salir adelante como productoras y proveedoras de sus casas en un sistema que estructuralmente falla en garantizar una seguridad, que no solo depende de una frágil economía insular. Después de 47 años de independencia, existen según la investigadora caboverdiana Carla Santos (2016) cuestiones que *pese el compromiso político del Estado con mejoras en el marco legal, aún se evidencia la persistencia de desigualdades de género y diversas formas de violencia de género. Esto genera preocupación por parte de instituciones estatales y ONG*, (Santos, 2016, p. 21). Para la historia de las mujeres de Cabo Verde y

⁶⁸ [Where we are : West and Central Africa : Cape Verde | UN Women – Africa](#)

de las cinco que se elige analizar con mayor detalle en la región estudiada de la isla de Santiago, me guiaré por el trabajo de la antropóloga del Desarrollo y profesora de la Universidad de Sussex, Katy Gardner que trabajó en Bangladesh, estudiando los fenómenos de las migraciones, y la relación entre movilidad social, inseguridad y conexión con lugares extranjeros, que ordenados jerárquicamente en las preferencias de países o destinos a emigrar *construyen* los proyectos, deseos y acciones de estas mujeres.

Tres de nuestras informantes entrevistadas *no emigraron* de forma permanente, pero tienen todas familiares muy próximos emigrados en varios lugares, como España, Portugal o los EE. UU., y consideran que tales lugares ofrecen abundantes oportunidades económicas y seguridad al menos para poder hacer realidad una parte de sus sueños: la educación/mantenimiento de la prole, no pasar hambre y la construcción de una casa. Este es el objetivo principal de nuestra informante **Vitalina**, pero este propósito es trabajado por ella en los márgenes de una *coyuntura discontinua* de oportunidades que ella no desperdicia un solo momento de su vida. *No siente ya miedo de vivir sin un hombre*, señala. La sombra de la dependencia económica o afectiva se desvanece porque su mérito pasa por ser capaz de trabajar en cualquier cosa con tal de sentirse lejos de un hombre que no le garantiza nada, ni subsistencia material, ni la de los hijos que han tenido en común. Este ejemplo refuerza la convicción de los valores centrales que **Vitalina** practica en su día a día como *rabidante*, “*Levantar la vida*” de vender en el mercado bullicioso y caluroso de Sucupira. Su relato está lleno de un llamativo abanico de actividades económicas, amplio, diverso que van desde las ventas de comida y refrescos preparados en su casa, en la cual participa su hijo de trece años a la venta de ropa en el mercado de Sukupira. Para llegar a ser *rabidante* ha tenido que empezar capitalizándose con pequeñas ventas para reunir el dinero suficiente que le permita saltar a la venta de ropa. Esto solo ha sido posible a través de la circulación del crédito entre mujeres comerciantes. Sus arreglos en búsqueda de la autonomía que es al fin al cabo su gana pan y el alimento de sus hijos se traducen en el despliegue de lo que llamo búsqueda de ‘*recursos mancomunados en solidaridades femeninas*’, ancoradas en el principio del honor y del don de Mauss, (1924), “reinan la nobleza y el honor” Temple (2003). Son *estructuras de valor* muy tenidas en cuenta por estas mujeres.

Valor de amizade entre as mulheres de Sucupira é muito importante;

[El valor de la amistad entre las mujeres de Sucupira es muy importante]

Vitalina, *rabidante* del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

Es el principio de la confianza y *la ayuda mutua* entre mujeres, las amigas que prestan dinero a otras mujeres.

Porque el tem vida melhor que la mía; Só e para bidon que peço ou passagem de aviao; quando quis ir a Espanha eu disse que nao podia, ela comprou a passagem e me deu, e depois vim pagar; ela me trata como uma irma.

[Ella tiene una vida mejor que la mía, le pido dinero para comprar los bidones o un billete de avión... cuando quise ir a España, le dije que no tenía y ella me compró el billete de avión y me le dio y después se lo pagué. Ella me trata como a una hermana].

Vitalina, *rabidante* del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

La *condición de prestigio* de la amiga es de prestar y resolver las necesidades de quienes se tratan recíprocamente como si ‘hermanas’ fueran. No es un gesto interesado que responda a una ‘máscara social’ porque el préstamo es devuelto cuando la persona que lo pide, lo puede hacer. No hay intereses, la persona que presta sabe que la amiga trabajará duro hasta que pague lo adelantado. La presión es la propia de la amiga contrayente que bajo el pacto de amistad y confianza hará todo que esté en sus manos para pagar. La *noción del riesgo* es asumida en la relación de confianza por las dos, prestadora y receptora en deuda. El préstamo va dirigido a la *inversión* en el proceso de compra por adelantado de los bidones de importación. Hay un intercambio económico que se reviste de un pacto de compromiso y honor entre ambas mujeres. Se postula aquí un intercambio de cosas “y *comunião entre los seres, hasta las diferentes comunicaciones: espiritual, afectiva, material, de los tiempos modernos*”, Temple (2003). La *amistad entre mujeres* que se entrecruzan en este contexto suple la ausencia del apoyo económico de los padres de sus hijos, carencia de servicios bancarios, la ausencia del Estado caboverdiano, y la dificultad de los grupos domésticos en conseguir recursos financieros, al dedicar sus actividades económicas a la subsistencia ante la imposibilidad de ahorrar. Sin embargo, el objetivo de estas mujeres es lograr una movilidad social ascendente (*estatus*), que a veces se busca a través de la migración. Para Vitalina no es de todo aplicable. Ella *sueña* con migrar a España, pero no lo ha hecho después de haber confesado que su hermana no lo ha tenido fácil. Vivió años clandestina, ‘*sin papeles*’, a punto de ser expulsada de Portugal en una ocasión. Pero ser jefa de hogar implica sortear la constante inseguridad

para la supervivencia de los hogares monomarentales. Cabo Verde es un país vulnerable desde un punto de vista ecológico, su clima árido tropical es también una amenaza real que dejó un reguero de historias de hambrunas y muerte. En este cuadro de dependencias varias de un país frágil y pobre, subordinado a un pasado colonial extractivista y un presente que ha enfrentado la construcción nacional del país sin que el Estado caboverdiano pudiese haberse convertido en un garante total de una estabilidad económica interna.

No migrar y construir una casa: cambios en las rutas tradicionales hacia la prosperidad y el éxito.

Una de las grandes promesas incumplidas por los distintos gobiernos posindependencia es el del acceso a la vivienda digna. El ‘sueño’ de la casa terminada es una fuerza propulsora de parte importante de la vida de las mujeres que participan en esta etnografía. Es lo que la literatura antropológica ha trabajado en una etnografía de Peri-Fletcher (1999) donde estudia - en la población de Napizaro, México y del valle de San Fernando Los Ángeles, California- las vidas de migrantes mexicanos y sus esfuerzos para construir y mantener sus casas en las zonas rurales de México con salarios ganados por el trabajo en los Estados Unidos. Su trabajo pone en evidencia como las *casas de migrantes* son tanto el lugar del creciente consumismo como un lugar para ideas muy cargadas y controvertidas sobre la familia y la sociedad. Si bien las casas representan los ideales de la familia y la comunidad, construir una casa de ensueño plantea a veces dilemas irresolubles para los migrantes, ya que deben participar en trabajos transnacionales que socavan directamente la unidad familiar que están tratando de garantizar, y mientras el pueblo se ve cercado por crecientes desigualdades en consumo e ingresos. La historia de estas personas, sus casas y las consecuencias para sus familias y comunidad son explicadas a raíz de su participación en la migración laboral internacional a largo plazo. Al examinar la dinámica dentro de las casas de migrantes, muestra cómo la migración ha dividido simultáneamente a las familias por género y líneas generacionales, al mismo tiempo que las ha unido en el proyecto de construcción y mantenimiento de la casa. Al observar la relación entre la aldea y las casas de los migrantes, expresa cómo el nuevo *panorama económico y moral* creado por el transnacionalismo engendra conflicto, ya que la migración usurpa las rutas tradicionales hacia la prosperidad y el éxito. La migración ha puesto de manifiesto los conflictos subyacentes que habían sido enmascarados por la retórica del pueblo como la *familia* y la *ética* estrechamente vinculada de la igualdad y la

pobreza compartida (Fletcher, 1999). Para el caso de las mujeres que aquí tratamos, la casa de los sueños de Vitalina, es parte de su proyecto de conquista de *status* como una jefa de hogar monomarental, que no emigró por haber tenido hijos y haber luchado por ellos y por su vida *sin marcharse*. Vitalina, caminó y camina hacia su bienestar y el resultado de su *esfuerzo* (Fletcher, 1999):

“Eu gosto da Espanha; Se eu nao tivesse filhos próprios ficava na Espanha; é bonita Espanha; di tardi mim vai para a Igreja muitos fiéis, sabi fui para Igreja do Pilar; un ba odja Virgem de Pilar; mim passa sabi na Espanha, dinheiro kaba, mas mim passa sabi. Nha irma fla ki el grandi santa; poe dinheiro acende vela, Espanha é sabi nhos ta mora sabi;”

[Me gusta España. Si no tuviera mis propios hijos me hubiese quedado en España. Es bonita España. Por las tardes en Zaragoza me iba a la iglesia. Había muchos fieles. Fui a ver a la Virgen del Pilar. Lo pasé bomba en España, el dinero se me acabó, pero disfruté un montón. Mi hermana me dijo que la Virgen era una gran santa. Puse dinero para una velita. Es un país estupendo. Vosotros moráis en una tierra hermosa...[Muestra medalla de plata enviada por la hermana de la Virgen del Pilar]

Vitalina, *rabidante* del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

En su narración, Vitalina hace gala de la medalla de la Virgen del Pilar, que su hermana le envió desde Zaragoza y que saca del mueble aparador donde pone a la vista sus vajillas y vasos y *set* de café, más finos. Los objetos, en particular recuerdos, fotografías y pósteres y decoraciones en su hogar, son vínculos tangibles con *el viaje y los familiares ausentes en la migración*. Imágenes de paisajes de Europa y fotos de la dueña de la casa, platos decorativos y recuerdos (*souvenirs*), españoles, portugueses, se exhiben en las estancias de la casa. Una de los señales de una *religión global* está colgado en la habitación de Vitalina, el póster de la selección española de fútbol y cuyo hijo, de trece años, es un fan incondicional.



Poster de su hijo en la habitación de dormir de Vitalina. La Selección Española, 2012.

En este sentido, es necesario señalar que durante décadas, los antropólogos descuidaron en gran medida los *roles del lugar* (Rodman, 1992) y la casa (Humphrey, 1988) *comportándose como si ambos no fueran más que un telón de fondo o un ancla para las costumbres y comportamientos* (Pellow, 2003). La autora expone que el estado de la investigación actual revela que el sistema social y su ubicación espacial están mutuamente constituidos, que *"las relaciones sociales se espacializan mientras que el entorno físico y sus espacios se culturalizan"* (Pellow 2002: 2, citándose en Pellow 2003: 68). En el caso de la casa de Vitalina este aspecto es más que coincidente con lo señalado por esta autora:

[...], la casa es un escenario activo que se entrelaza con las relaciones sociales. "Además, el espacio mismo funciona como un mnemotécnico, expresando, imponiendo, habilitando, tal vez incluso estructurando, a veces engendrando los intercambios sociales y materiales" que constituyen la vida familiar y comunitaria (Pellow 2002: 3). La gente en todas partes diseña y construye viviendas que se adaptan a su forma de organización doméstica. Como todas las formas construidas, la casa tiene valores culturales incrustados, que se expresan a través de las relaciones sociales. Esos valores incluyen el cosmopolitismo y las expectativas de modernidad (Ferguson 1999) [*este es el caso aplicable a la casa de Vitalina, inciso mío*], y, a través de la interacción dinámica de formas de identificación (Pellow 1985), pueden resultar en nuevas formas locales y hogares divididos", (Pellow, 2008: 68).

A modo de conclusión del aspecto central de la casa en la vida de Vitalina diríamos que como ha escrito (Fletcher, 1999, p. 6), “los nuevos roles y relaciones se entrelazan con el consumo y la identidad, y los cambios "se reflejan en la proliferación de nuevas casas que se construyen utilizando diseños, ideas y electrodomésticos importados [...]”. La forma de vida en el hogar de Vitalina son una recreación del espacio social en un panorama económico y moral cambiante en Cabo Verde y eso lo veremos con el caso de **Nha Tita**, que vive en una zona rural del interior de la isla, pero su caso lo vincularemos con la migración y los cuidados y lo que le ha ‘enseñado’ las actitudes y despliegues de modales y signos de riqueza de quienes se fueron un día de su humildísima aldea. La producción de significados y formas significativas, lo que Hannerz (1996), llama *forma de vida*. Para el caso de **Vitalina** su adquisición de status y los esfuerzos para construir la morada de sus hijos, navegando en distintas prácticas para adquirir su casa – su apartamento en la planta baja del bloque de tres pisos está separado de la unidad residencial de sus hermanos, y fue el primero en acabarse – tiene más sentido lo que nos dice Pellow (2003), citando el caso que estudia en Ghana, y la idea de estatus que la casa puede representar para los migrantes transnacionales. "Entonces, todos los que te importan pueden ver que lo has logrado en Estados Unidos" (Berger, 2002). Su estatus entre sus seres queridos aumenta y los que quedan atrás no se sienten abandonados y felices por estar juntos. Para Vitalina, quienes se fueron son su familia próxima, hermana y la madre después que se marchó a España, lo pasó mal, pero ella conectó a través de lazos de parentesco y de propincuidad con una red de mujeres, hermana, cuñada, amiga, compañeras comerciantes, vecinas, que le ayudaron y ella las ayudó a salir adelante. En su caso hasta el *pai d'fidju* la ayudó a construir esa casa también dándole materiales o algún que otro mueble para los hijos de ambos. Una relación que le hace un *referente ausente*, pero *no una autoridad* ante sus hijos y ella misma.



Propiedad familiar de Vitalina y sus hermanos y hermanas: se trata de un edificio de tres plantas inacabado. Cada hermano ocupa un piso. Y lo termina según sus posibilidades económicas. V. y sus dos hijos viven en la planta baja. Las azoteas son comunes. Foto de F. Barbosa.



Vitalina y sus dos hijos, posa delante del camión de su hermano en el patio de la casa familiar que va construyendo. En los brazos un sobrino hijo de su hermano. Este se dedica con el camión “*Spadja Agu*”, [Repartir agua], a vender agua a los hogares que no la tienen canalizada en los barrios de autoconstrucción de la ciudad de Santiago, 2012. Foto de F. Barbosa.

El día que acompañamos **Vitalina**, que nos invitó a su casa y a su barrio, abriéndonos las puertas de su hogar y de su vecindario. Nos ofreció una merienda de bizcochos de limón, cuscús caboverdiano⁶⁹ cocido en un *bindi*, de barro y café con leche. Nos enseñó su casa, visitamos la barriada, participamos en una fiesta popular y visitamos una capilla comunitaria con sus santos e imágenes del Papa, el polaco Wojtila que visitó Cabo Verde. Fue el culminar de varios días de conversaciones, y afectos en medio del bullicioso y caluroso mercado de Sucupira.

“Ná e nha cunhada, ku tudus vizinhos, tudo arguém ta djobi a nós é Vizinhos tudo unido. Hoji tem organizaçon na zona para limpeza geral. Mas nha bairro é sabi, actividades para minis, vizinhos divertidos.”

[Nosotras, mi cuñada nos organizamos para mirar unos por otros, nuestro vecindario es unido. Hoy se organiza una comisión de limpieza general de la

⁶⁹ El nombre *Cuscus* en sí es de origen bereber, los portugueses ya lo habrían conocido antes de que Cabo Verde se poblara a fines de la década de 1400, sin embargo, los senegaleses también podrían haber conocido la palabra en ese entonces. Por lo que podría haber sido transferido al Crioulo de Cabo Verde de cualquier manera. Sin embargo, la palabra *Binde* es definitivamente de origen wolof.

zona, y también hay actividades para los niños del barrio. Somos todos buenos vecinos]

Vitalina, *rabidante* del mercado de Sucupira, Praia, isla de Santiago, 2012.

Las distintas solidaridades se extienden al núcleo del grupo doméstico extenso de Vitalina. Su cuñada le cuida a los hijos cuando vende en el Mercado, los vecinos también ejercen una vigilancia conjunta basada en la reciprocidad y noción alargada de parentesco, basada en la ley consuetudinaria *¿Y tú de quién eres?* Su frase de que somos todos buenos vecinos nos muestra un ambiente de *relaciones alargadas*, basadas en la gratitud, el respeto, que se plasmaba en la cara de sus vecinos el día de las actividades que participamos en su barrio.



Cuscús de Cabo Verde

En Cabo Verde, el cuscús es un bizcocho tradicional, hecho con harina de maíz y cocido al vapor en un recipiente de arcilla especial (*bindi*), similar a una *cuscuzeira*. Se sirve acompañado de café con leche o té negro y mantequilla fresca para barrar mientras esté caliente. Merienda en casa de Vitalina. Foto de F. Barbosa, 2012.

Conclusión

Este capítulo busca llevar al entendimiento de la tesis que quiero mantener sobre las configuraciones sociales que dan soporte al planteamiento que relaciona la constitución de las *familias monomarentales con jefatura femenina y de tipo matrifocal*, con las prácticas de parentesco que se imbrican con las estrategias económicas de las personas y grupos sociales participantes. Estas configuraciones sociales están relacionadas con los aspectos del sostenimiento de la vida y de las familias implicadas en un esfuerzo y responsabilidades, liderados por *mujeres madres de familia jefas de hogar*, que han conocido el abandono de sus parejas masculinas y en consecuencia su esfuerzo es y ha tenido que ser el doble para que sus familias salgan adelante. En un país pobre como Cabo Verde, tales familias demuestran una capacidad de adaptación y su coherencia interna en los arreglos familiares que se relacionan con la dimensión económica que no debe ser ignorada. Esto cuestiona cómo el estado poscolonial caboverdiano tiene todavía desafíos en superar el modelo colonial que heredó de Portugal y que rompió en el periodo posindependencia, pero que no pudo cumplir para las familias con menos capital social, financiero, educacional y donde las mujeres caboverdianas se encuentran sobrerrepresentadas. Las *tácticas* que las mujeres en este estudio emplean son *modos de hacer* que procuran doblegar las circunstancias desfavorables que procuran compensar las debilidades financieras, y la cultura masculina del abandono que padecen. En consonancia con lo expresado por Stolcke ([1992] 2003, p. 147) “los procesos económicos no ocurren en un vacío cultural sino que son mediados por valores e ideales sociales”. Pese a todo, las mujeres que viven en las familias de tipo matrifocal en absoluto desacreditan el valor del matrimonio. Y la progenie en este tipo de familias siempre sabe quién es el padre, aunque no viva bajo el mismo techo que ellos, porque *es la madre que lo identifica* y resulta para el caso caboverdiano distinto al Caribe hispanófono y anglófono (Smith, 2002, Stolcke, 2003). Es decir hay un reconocimiento de facto del vínculo patrilateral con los hijos habidos en la unión temporal, otra cosa es que el progenitor viva y se interese material y afectivamente por su progenie. Todas las clases consideran que el matrimonio es el ideal. Lo que sí varía de una clase a otra es la consumación práctica de ese ideal dominante, que depende de los recursos económicos de cada pareja y del grado en que se sientan dispuestos a adherirse a la norma moral o, por el contrario, desatenderla, (Mullot, 2013). Aun así en Cabo Verde, las mujeres de familias matrifocales han establecido alianzas intergeneracionales para revertir este

estado de dominio patriarcal al invertir en los estudios de sus hijas, para que ellas no tengan que vivir lo mismo, el abuso masculino y la cultura del abandono que muchos varones no abandonaron (Fortes, 2013). Finalmente argumento que las teorías de la Criollización y las nuevas dinámicas familiares cruzadas por la movilidad e inmovilidad de algún de los miembros de dichas familias, muestran el lugar donde las mujeres intentan construir su autonomía, su reconocimiento y en definitiva su ciudadanía. Las mujeres de este estudio utilizan varias estrategias y tácticas para lograr la emancipación, el éxito y las rutas hacia la prosperidad, sin dejar de estar limitadas por presiones patriarcales que se resisten en desaparecer.

CAPÍTULO V. La Dimensión Colectiva de los Cuidados: Reciprocidad y Solidaridad.

Este capítulo tiene como objetivo realizar un conjunto de reflexiones críticas en torno a los procesos que conforman y sustentan relaciones personales de solidaridad y reciprocidad basadas en la confianza mutua y la entereyuda, valores asociados al cuidado inscritos en un orden de género que afectan a las mujeres entrevistadas a la hora de poder tener acceso a recursos fuera de un marco regulado por el Estado. Esas relaciones emanan de la confianza mutua, la solidaridad entre mujeres que no es dependiente de los beneficios materiales que circulan sino representan un deseo de seguridad alimentaria que pone el sostenimiento de la vida en el centro de los cuidados. Así en la sección, *“Dimensión Colectiva de los cuidados: reciprocidad y solidaridad”*, presento el cuadro estadístico comentado del panorama demográfico y tipológico de las familias en Cabo Verde para poder interpretar las consecuencias de los patrones familiares en el país. En la sección *“Las mujeres y los hombres en el medio rural en la isla de Santiago de Cabo Verde: Dinámicas clientelares sexo-genéricas. Kumbóssas, Pixinguinhas y Caranganhadas”*, parte de un cotejo de la historia social de instituciones populares de aparejamiento y relacionamiento sexual y afectivo en la isla de Santiago y por ampliación en el país para poder establecer correlaciones e interpretar ciertos patrones en las relaciones que los hombres establecen con las mujeres de este estudio y sus familias. El apartado *“Cuidados para conjurar el hambre; solidaridades vecinales: el sistema de ‘djuda’ y el ‘djuntamon’. Teléfonos móviles, redes sociales de conocimiento e identidades (in)móviles.”*, analiza a la luz de las teorías antropológicas de movilidad y de la geografía feminista los efectos de las migraciones y la movilidad femenina. La sociedad de la información y del conocimiento, es examinada dentro de las transformaciones de las relaciones humanas y familiares y el modo como el cuidado es una lugar de conexiones y desconexiones a través de los móviles e internet. El título *“¿Migrar o quedarse estancadas? Somos nosotras las que hacemos el desarrollo”*, problematiza la agencia de las mujeres en los nuevos roles de su exposición e inclusión en el espacio público en el país y las implicaciones que de ahí advienen. La sección, *“Dinero, Desarrollo y el oro de los migrantes”*, muestra las percepciones e interpretaciones sobre la migración y el cambio de valores societales que las sociedades del presente experimentan de la movilidad, de las rutas hacia la prosperidad y del aflojamiento de los lazos comunitarios en aspectos locales. El apartado *“Movilidades sociales, políticas de cuidados en*

espacialidades imaginadas (...)”, en conexión con los anteriores apartados, ahonda en la movilidad como hecho social total y cruza la categoría mujer como ser, en construcción política para mostrar los obstáculos pero también las conquistas sustentadas en la solidaridad y reciprocidad femeninas ante las adversidades impuestas por los modelos y relaciones del poder patriarcal. La sección “Políticas de Cuidados: empleo decente, tiempo decente. *Desfamiliarizar y Desmaternalizar los Cuidados en Cabo Verde*”, procura mostrar en un análisis documental explicado de los avances en materia legislativa en el país africano en el sentido de paliar políticamente la anomia social que perdura en las relaciones de género vigentes. La última sección concluye procurando problematizar aspectos que fueron identificados a lo largo del presente capítulo y que quedan en abierto como una cuestión investigadora que debe seguir buscando qué patrones son *significativos* para continuar estudiando los cuidados, las familias y las relaciones de género en Cabo Verde.

Nha Tita

Es una mujer alta y robusta de unos 47 años de edad y una fisionomía franca, mirada directa y que no tiene rodeos cuando habla de su vida de mujer campesina jefa de hogar monomarental con dos hijos adultos, chico y chica a su cargo, y que jamás salió de su aldea de Brianda, una aldea del interior de la isla de Santiago (*nombre ficticio*). Tiene emigradas a una hija y una sobrina en Portugal y vive cerca de ella ahora, un hermano emigrante retornado de Lisboa. A su hija estudiante universitaria de Economía y Gestión en una Universidad de Portugal, tiene que enviarle remesas bancarias todos los meses para pagar los estudios. Es la presidenta de la asociación de mujeres que tiene un proyecto de recuperación de producción artesanal de textiles tradicionales (*panus di terra*), pero ha sido campesina, recogedora de arena en el mar (escamoteo de inertes), y proveedora única de su casa. Vive con ella un hijo mayor, aspirante a emigrar a Europa. Organiza y dirige de forma mancomunada una cocina social vecinal para que ninguna familia de la agreste y pobre localidad donde vive pase hambre. Los platos cocinados circulan por las casas como garante de una comida caliente que aleje el espectro del hambre de antaño. Desea asistir a la ceremonia de licenciatura de su hija en la universidad en Portugal.

Concello de Ribeira Grande de Santiago, el pueblo de Brianda tiene una población pequeña con familias de varios tipos, pero sobre todo compuesta de mujeres en situación de vulnerabilidad y jefas de sus familias. Una noticia del año 2015 anunciaba otro de los muchos programas de intervención llevados a cabo por la *Organização da Mulher Caboverdiana* (OMCV, en adelante), para trabajar “*com as mulheres de a Brianda vamos trabalhar na área de tecelagem de pano de terra*”⁷⁰. Ubicada en una zona árida y de muy escasa vegetación, el camino que nos lleva hasta la aldea de Brianda es pedregoso y solo el coche 4X4 de la OMCV nos facilita el acceso. Llegamos a una zona desértica con un poblado donde las casas esparcidas por el paisaje se alejan un poco de la zona de la ribera rocosa y arbolada donde se alzan algunas de las otras casas. La Asociación de Mujeres artesanas de Brianda, fue convocada por la OMCV, y la visita a las instalaciones de la cooperativa dirigida por ellas y bajo la dirección de **Nha Tita**. La entrevista se hace en Krioulu, Lengua Cabo verdiana variante del *badíu di fora*, [así llamado al campesino del interior de la isla] de la isla de Santiago, en portugués y español, a un grupo de trece personas, once mujeres campesinas y dos hombres, un emigrante retornado, hermano de Nha Tita y su hijo varón Lulim, candidato a emigrar a Europa. La siguiente secuencia de fotos dan a conocer el lugar de Brianda.



⁷⁰ [OMCV capacita mulheres em artesanato de qualidade – A Nação – Jornal Independente \(anacao.cv\)](http://anacao.cv)



Los corrales de gado porcino y caprino y la playa donde las mujeres apañaban arena del fondo del mar, quedando hoy un lecho pedregoso. Brianda agosto de 2012. Fotos de F. Barbosa.

La estructura familiar en el medio rural se corresponde al tipo de *familias monomarentales* cuya proporción es menor (30,9%) que en el medio urbano (69,1%) en 2018 (INE-CV, 2019) y la tasa de feminidad es más alta (29,2%) frente a los hombres jefes de hogar (4,4%) (Ibidem: Infografía INE-CV, 2019). Son grupos domésticos cuyas *jefaturas son en su mayoría femeninas y matrifocales*. Familias con ausencia del padre *d'fidju* (padre biológico) cohabitando en la misma casa, y la figura de la madre es central

en la toma de decisiones y proveimiento económico, psicológico y social de la familia. Algunas habitantes tenían compromisos con sus parejas de hecho, *pai de fidjus*, y los casos de maltrato doméstico eran muy escasos según nos confirmó la informante **Nha Tita**, justamente porque en esta comunidad, según ella, ‘existía mucho *respeto* entre los hombres y las mujeres’, y el conocimiento sobre la violencia de género era considerable sobre estos temas, visto que había habido algún que otro caso contra alguna de las mujeres de este lugar. El estudio del INE reveló que el archipiélago cuenta con 147.379 hogares, en una población general de 530 mil habitantes, de los cuales el 33,1% vive en unión de hecho, el 23,4 % está divorciado y el 19,1% está casado. Aproximadamente el 43% de los niños de Cabo Verde crecen en casa en un entorno sin la presencia de su padre. Del análisis de los registros según el estado civil de la pareja, de nacidos-vivos, se verifica que en Cabo Verde la mayoría de los nacidos vivos son de progenitores solteros (80,0%). Entre 2006 y 2018, la proporción de nacimientos dentro del matrimonio, hijos de padres legalmente casados, osciló entre el (5,5%), en 2016 y el (6,8%), en 2018 (INE (2020), *Estatísticas Vitais: Nascimento, Óbitos e Casamentos*, 2006 – 2018). Según la información de los registros sobre nacidos-vivos registrado sin nombre del padre, se estima que alrededor del 9,4% de los nacidos vivos registrados en el período 2006-2018 se realizaron sin el nombre del progenitor masculino (Ibidem: 2020: 37). El grupo de edad de 20 a 24 años registra la tasa de fecundidad específica más alta de toda la serie (2010-2018). Le sigue el grupo de edad 25-29 con una tasa de fecundidad específica de (88,4 %), y que también muestra una disminución respecto a 2010 que fue de (110,7 %). Asimismo, la tasa de fecundidad en la adolescencia (nacidos vivos registrados por mil mujeres en el grupo de edad de 15 a 19 años) también muestra una tendencia a la baja durante el período 2010-2018, pasando de (80,0 %), en 2010 a (58,6%), en 2018 (Ibidem 2020: 32). Una lectura de estos datos nos compele antes de nada a elaborar un análisis de los modelos familiares vigentes y sobre todo en este caso el de las familias monomarentales [*hogares encabezados por una mujer*] en Cabo Verde con algún detalle. Esto me permite formular la tesis que este modelo sirve a una ideología masculinista donde ser padre biológico es el mayor activo para la confirmación de una virilidad activa. Los datos estadísticos nos dicen que (80%), de los infantes nacidos (2010-2018), nacen de parejas solteras no casadas, de hecho, o soltería del genitor/genitora. Se detecta una falta de reconocimiento de la paternidad por parte de los varones que son padres

biológicos⁷¹ pero no padres que asumen el esfuerzo de educar y responsabilizarse por el mantenimiento de su prole.

Por tanto, los (54%), de niños y niñas que no se crían con un padre, están en familias monomarentales femeninas. Estas familias que son el (33,1) %, vive en unión de hecho no legalizada y esto se corresponde a la tipología ya descrita en el *Capítulo III* de familias monomarentales frente a una 19,1% de matrimonios canónicos o civiles. Aún sobre la prole, los registros estadísticos cifran en un 16% de ellos que vive sin su padre y su madre (INE, 2020). Según un anuncio hecho por el [ICIEG](#), *Instituto Caboverdiano para a Igualdade e Equidade de Género*, organización gubernamental:

“Las cifras son del INE, hablan por sí solas y pueden apoyar la tesis de que la familia caboverdiana está en crisis. De ahí la apuesta por el cuidado, la paternidad responsable y las nuevas masculinidades. La responsabilidad parental sigue siendo un problema grave en Cabo Verde. El hecho es que nadie debe ni puede "robar" un niño de una niñez digna y plena. Mucho menos tu propia familia. El ICIEG, por tanto, dirige un día feliz a todos los niños.”. ICIEG, Día Mundial de la Población 11 de julio de 2021.

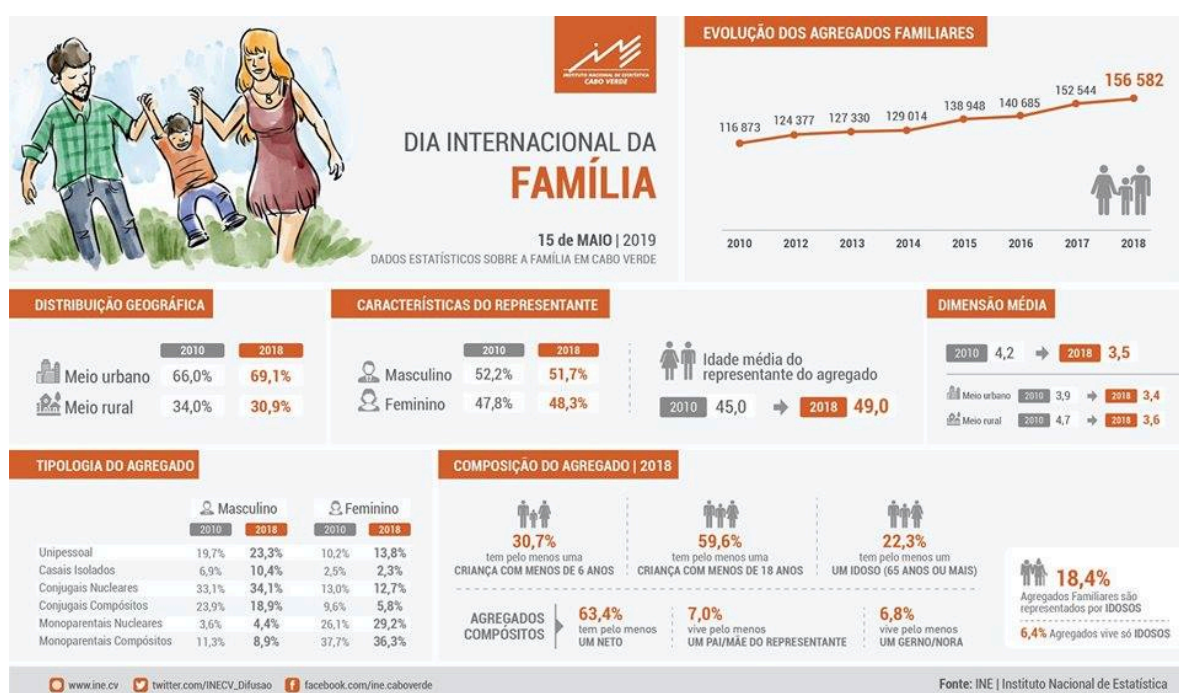
El *segundo* punto del análisis incide en el hecho de la crítica implícita del ICIEG sobre el robo de la infancia caboverdiana ante una falta de responsabilidad paterna en la provisión y el esfuerzo del compromiso compartido en la educación de la prole. La idea de las nuevas masculinidades y de una paternidad responsable⁷² que el ICIEG denuncia es una señal que nos muestra la preocupación de una parte de la actividad de gobierno que lo encara como un problema nacional. El *tercer* punto del razonamiento que propongo enlaza con la idea central de este Capítulo V, *la dimensión colectiva de los cuidados: reciprocidad y solidaridad*. Sostengo la tesis de que es una respuesta más que necesaria de estas familias de tipología *matrifocal* y *jefatura monomarental*. No tienen otra

⁷¹ “La red Laço Branco (Campaña de la Cinta Blanca en Cabo Verde) ha trabajado con los hombres en las comunidades a través de sesiones de teatro: se abordaron todas las formas de violencia por razón de género, así como los conceptos de masculinidad y feminidad, y paternidad responsable, entre otros. Entre 2013 y 2015, las sesiones de teatro movilizaron a 776 hombres y jóvenes y se puso en marcha un programa de radio: *Mi ki ta desidi* (Yo decido). Otras iniciativas para movilizar a los hombres son la campaña *Él por Ella*, lanzada en Cabo Verde en 2015 bajo el liderazgo del Presidente, que implicó a más de 5.000 hombres y niños varones en menos de un año; y la campaña de la sociedad civil *Homem que é Homem* (Un hombre que es un hombre no...), respaldada por personalidades conocidas como el Primer Ministro y los presidentes municipales, entre otros”. [Noveno Informe de la Red Parlamentaria de Mujeres, Cabo Verde](#).

⁷² La Comisión Nacional de Derechos Humanos y Ciudadanía, (CNDHC), ha puesto en marcha medidas concretas para promover la igualdad de género, como la campaña de gran resonancia *Ami é Pai* (Soy padre), con el fin de sensibilizar a la población general y a los hombres sobre la paternidad responsable. La CNDHC colabora en actividades de capacitación organizadas por sus asociados y las escuelas, facilitando módulos sobre los derechos de las mujeres, los derechos sexuales y reproductivos, la identidad sexual, el género y los derechos de las personas lesbianas, gais, bisexuales, trans e intersexuales (LGBTI). [Noveno Informe de Red de Mujeres Parlamentarias de Cabo Verde](#) (2019).

alternativa sino acudir a la ayuda grupal de cuidados, para mitigar muchas ausencias no solo físicas y materiales, como en los planos social, psicológico, económico que sostienen la vida. Y para que sigan adelante en la reproducción social que las sustentan deben valerse de todas las *tácticas* a su alcance ante una estrategia de poder masculinista que permite una (de)responsabilidad parental masculina tan laxa.

Figura 1



Datos sobre Familia en Cabo Verde, 2019. Fuente: ICIEG.

Para una lectura explicativa de la Infografía INE-CV, vemos que la serie entre 2010-2018, muestra que el medio urbano es escenario de un aumento de los hogares con jefatura femenina entre 2010 (66%) y 2018, (69,1%). Para el medio rural, en 2010 (34%) y en 2018, baja en 4 puntos porcentuales a (30%). En cuanto a la *Tipología de Agregado* tanto en los hogares monoparentales *nucleares* y los compuestos se verifica un aumento de la presencia femenina en estos hogares. Este patrón de hogares dirigidos por una mujer era en 2010 de 26,1% y en 2018 aumenta hasta un 29,2%. Así, el medio urbano es un lugar de mayor presión y dificultades para *sobrevivir* fuera de una comunidad de entrea ayuda y puede estar mostrando los problemas clásicos de los efectos de la urbanización en las ciudades que rompen con los vínculos comunitarios más estrechos en las clases

campesinas. Otro aspecto que merece una explicación es la *Composición del Agregado Familiar* en 2018. La presencia de niños (al menos uno con menos de 6 años) y adolescentes (al menos uno de 18 años) en los *hogares compuestos (mixtos)* y *monomarentales* es notable, 30,7% y 59,6%, respectivamente en 2018. Esto permite aclarar la realidad ya denunciada por el ICIEG, la *crisis* de la familia caboverdiana, y la *crisis de cuidados* que vive el país. El panorama alarma de diferentes maneras los sectores de la sociedad civil en el país. Si el patrón identificado de falta de responsabilidad paternal es un impedimento señalado, entonces se puede concluir que las mujeres en Cabo Verde hacen esfuerzos colosales para sacar a sus familias adelante, luchando contra un *modelo reproductivo familiar* que las castiga en cuanto a la maternidad. Mientras que, a los varones, no se les sanciona su falta de implicación en los cuidados y en las relaciones de pareja. Durante el trabajo de campo pudimos mantener un grupo de discusión formado por varones con edades comprendidas entre los 22 y los 35 años. Los resultados de la discusión revelaron posiciones muy significativas de la idea de ser padre y ser hombre, mostrando una construcción estrecha entre masculinidad y reproducción biológica. Entonces las campañas bajo el concepto de '*Nuevas Masculinidades*' quieren acabar con este estado de cosas. Una muestra de esto, es la siguiente campaña dirigida a los hombres en el archipiélago de Cabo Verde.



“Padre no es aquel que da la vida; Padre es quien nos educa con amor”.

Fuente: ICIEG, Campaña de 2018.

Esta imagen de archivo permite interpretar que la sociedad caboverdiana a través de una institución gubernamental el Instituto para la Igualdad y Equidad de Género (ICIEG), fundada en los años 90 del siglo pasado, está mostrando claras posturas que quieren el cambio en los llamados patrones históricos ya identificados de uniones sexuales temporales donde la filiación prevalece sobre la alianza en el parentesco de las familias caboverdianas y la atribución del mandato de cuidados es femenino. Se reemplaza el determinante de vínculo biológico para reforzar el vínculo del cuidado, desde una actitud motivacional, mental y de cuidar, haciendo. Revertir es el orden de género y de cuidados, el sistema de poder, que influye y condiciona el motivo aspiracional feminizado en cuidar. Volviendo a la Infografía del INE sobre la Familia en Cabo Verde, queda por explicar, que los *hogares monomarentales compuestos* y que son para el sexo femenino en 2018 del 36,3% implica que en estos hogares vive gente mayor (22,3%) con más de 65 años. Tiene por lo menos un nieto cada uno de estos hogares (63,4%), y en el 6,8% de los casos vive un yerno o una nuera, formando un *grupo doméstico* bajo la responsabilidad de una

mujer jefa de hogar. Y por fin la presencia de mayores como padre o madre de la jefa de hogar es del 7%. No es necesario repetir que la *sobrecarga* de la supervisión del cuidado es femenina y profundamente generizada en Cabo Verde, y esto crea tensiones discursivas, políticas e ideológicas en torno al estudio de la familia en Cabo Verde. He identificado algunos aspectos del debate presentes en los medios de comunicación escritos que consulté sobre esta *crisis de la familia caboverdiana* ya señalada en un importante cuerpo de literatura académica tanto nacional como internacional sobre la *familia en Cabo Verde*. Antes de empezar es necesario señalar que Cabo Verde ratificó la *Convención sobre los Derechos del Niño* que estipula que la etapa infantil va de los 0 a los 18 años. La legislación de Cabo Verde establece la mayoría de edad en los 18 años. El *Estatuto da Criança e do Adolescente* (ECA)⁷³, define que se considera niño a alguien que aún no ha cumplido los 12 años y a un adolescente quien se halle entre los 12 y 18 años (letras a) y (b) del artículo 4 de la Ley 49 / VIII / 2013, de 26 de diciembre). En 2015, según las Proyecciones Demográficas 2010-2030, elaboradas por el Instituto Nacional de Estadística, la población infantil y adolescente representa el 35%, de la población de Cabo Verde: de un total de 524.833 habitantes, 184.444 son menores de 18 años. Los niños representan el 23,5% de la población (123.143 niños de 0-11 años) y los adolescentes el 11,7%, (61.301 adolescentes de 12 a 17 años). Los niños y adolescentes en Cabo Verde son (49,6%), niñas y (50,4%), niños (ECA, 2017:12).

Los sectores de la sociedad civil caboverdiana actual, están inmersos en una discusión sobre el *valor de autoridad* de la figura del padre versus la figura de autoridad de la madre. Un sector civil *“cree que Cabo Verde necesita leyes que responsabilicen al padre, así como la existencia de servicios y profesionales para realizar la mediación familiar si este servicio existe, los padres, aunque no vivan juntos, tendrían otra mirada a la responsabilidad que tienen con sus hijos”*⁷⁴. La responsable también destacó que el Ministerio de la Familia y la Dirección General de Inclusión Social debe tener una estructura que se adapte a las familias de sus comunidades. Y es aquí donde percibo que los sucesivos gobiernos posindependencia no han respondido a la *adaptación y reconocimiento político y ciudadano*, a los modelos de familias y de la reproducción social que coexisten en el país. Datos del Instituto Nacional de Estadística (INE, 2018)

⁷³ [Relatório sobre a Convenção sobre os Direitos da Criança - 2017.pdf \(org.cv\)](#)

⁷⁴ Declaraciones de la presidenta de la Asociación de Niños Desfavorecidos (ACRIDES), Lourença Tavares. [Mais de metade das crianças de Cabo Verde cresce sem a figura do pai – A Nação – Jornal Independente \(anacao.cv\)](#) Publicado a 2 de abril de 2019, “A Nação”.

indican que el 30 % de las familias *monoparentales* en el país están encabezadas por mujeres, frente al 8,9 % por hombres. Sin embargo, en el caso de los grupos conyugales, el 54 %, de ellos están encabezados por hombres, frente al 46 %, por mujeres (INE, 2018). Es decir que en las familias donde el matrimonio canónico o civil es la norma, la jefatura reposa en las manos de los hombres mayoritariamente. Otra de las tensiones que cruzan el debate actualmente en Cabo Verde y que ya habíamos identificado en Barbosa y Cortés (2013), vincula la autoridad materna en un hogar sin la figura paterna con problemas disruptivos en la adolescencia. El presidente de la *Asociación Caboverdiana para la Protección de la Familia*, [VerdeFam](#), Francisco Tavares, en declaraciones a un medio local *Inforpress*, dijo que: “ (...), *el papel que juega el padre en la triangulación padre-madre-hijo en la sociedad actual, (...), es pleno y donde se vuelve “indispensable” examinar el impacto de esta ausencia en el desarrollo psicológico, intelectual y conductual de un niño, niña o adolescente”* y añadió que “*Es un tema que despierta especial interés en estos días, debido al cambio en la estructura familiar actual, en la que se observa la creciente ausencia del padre. Las principales teorías del desarrollo se basan en el modelo familiar convencional y, posiblemente, las nuevas configuraciones familiares afectan las relaciones interpersonales e intrapsíquicas, haciendo que este tema sea relevante”*. El presidente de la *VerdeFam* - una ONG fundada en 1995, procede de la sociedad civil caboverdiana y fue fundada por un grupo de *mujeres y hombres activistas del desarrollo con gran sensibilidad por los temas familiares*, (*VerdeFam, Quienes somos*)- F. Tavares, agregó que “*la autoridad paterna es fundamental "para que los hijos sepan que hay límites" y para que tengan referencias, y cuando esta no existe, el rol del padre queda por ejercer y es mitigado en parte por la madre, pero una parte importante de la educación sigue pendiente de la escuela. (...) Los niños que solo tienen a su madre en casa están más expuestos a los problemas durante la adolescencia”*⁷⁵. Se puede inferir que los papeles atribuidos en los roles de autoridad y la concepción familiar están vinculados a una idea del *paterfamilias* como símbolo de una autoridad masculina que impone los límites a la progenie, porque la genitora es solo capaz de ‘mitigar en parte’ (*¡sic!*), esta atribución. Beatriz Moncó (2011), antropóloga y académica feminista ahonda en el capítulo “*Individuos y grupos: mujeres, hijos y familia*”, sobre las transformaciones que las familias van conociendo a medida que los

⁷⁵ [Mais de metade das crianças de Cabo Verde cresce sem a figura do pai – A Nação – Jornal Independente \(anacao.cv\)](#) . Publicado a 2 de abril de 2019, “*A Nação*”.

cambios en sociedad “*demográficos, económicos, políticos, socioculturales, ideológicos*”, muestran que familias y sociedades no son entidades separadas, sino que son instituciones que reflejan en sí mismas *las normas, las creencia y valores de un orden social dominante (hegemónico) propio de cada tiempo histórico*” (Moncó, 2011, p. 191). Es decir que las familias según el contexto donde se producen son también

“(…), capaces de expresar desórdenes, es decir aquellas contradicciones, paradojas, ambigüedades, desequilibrios, y ambivalencias que son propios de momentos de cambio social e individual”, (Moncó, 2011, p. 191).

Ora bien, queda claro que la tipología de hogares en el Cabo Verde poscolonial responde a una obvia variedad de modelos de familias “que no se corresponden con la idea de la familia tradicional, nuclear, heterosexual y biparental, [...] marcadas por la autoridad paternal y la asimetría en la distribución sexual de los roles” (Moncó, 2011, p. 189). Por otro lado, una ‘tensión media’ que compruebo en el debate actual sobre *la crisis de las familias y de la crisis de cuidados* que el Cabo Verde poscolonial independiente enfrenta, se vincula con las apreciaciones hechas por sociólogos que estudian la familia caboverdiana. La discusión puede resumirse en la necesidad de las figuras tanto paterna como materna presentes para que la infancia pueda vivir los procesos de identificación y diferenciación de una manera más natural, y que la ausencia de *la figura paterna, sobrecarga* el rol materno, *generando un desequilibrio* que puede dañar la personalidad del niño. Otro problema es el rol de autoridad de la madre no reconocida por los hijos varones. Para el niño, la ausencia del padre significa que nada se interpone entre él y la madre, pero cuando la madre empieza a imponer límites, comienza una *guerra* que termina con problemas de reconocer límites y aprender las reglas de la convivencia social⁷⁶. En consecuencia de lo anteriormente expuesto, la ausencia del padre tiene como resultado perjudicial porque, la conducta de los compañeros y la ausencia paterna se han asociado con tasas más altas de trastornos de conducta en los adolescentes. Quiero señalar el problemático de atribuir a la debilidad femenina la idea de una ‘guerra’ de la descendencia contra la figura femenina de la madre, en ausencia de un varón. O sea, los varones caboverdianos parecen tener problemas en asumir la ‘*autoridad de la madre*’ en una familia con jefatura femenina matrifocal que es en el fondo, un porcentaje importante del panorama de la tipología de familias en el archipiélago. Por otro lado, es doblemente problemático, atribuir a la *matrifocalidad* un papel débil en autoridad moral y del cuidado.

⁷⁶ [Mais de metade das crianças de Cabo Verde cresce sem a figura do pai – A Nação – Jornal Independente \(anacao.cv\)](#) . Publicado a 2 de abril de 2019, “A Nação”.

Se estaría aceptando la idea de sentido común de que este tipo de familias serían ‘desestructuradas’. Mi *hipótesis* es que solo en esas relaciones interpersonales de apoyos colectivos, las mujeres de este estudio tienen que impulsar una serie de tácticas (De Certeau, 1979), con el fin de mitigar la falta de recursos de todo tipo e incorporar el *derecho a la subsistencia* (Narotzky, 2007), tanto de sí mismas como la de sus familias, allegados y vecinos. La reciprocidad relacional y la solidaridad grupal pueden ayudar no como *sustitutos* de un padre biológico ausente y no cuidador, sino como relaciones informales de entreayuda a las mujeres jefas de hogares monomarentales y matrifocales en el archipiélago. Los circuitos de circulación de los cuidados están llenos de comportamientos de entreayuda y la obligación de devolver el cuidado dado y recibido, que se materializa en una ayuda que cubre los planos económicos, familiar de la reproducción social y del cuidado de los miembros del hogar y los de fuera de él. Para la sociedad campesina como es el caso de **Nha Tita** se observa lo que Scott (1976) observó en el caso del campesinado en el Sudoeste asiático:

“La reciprocidad sirve como norma moral central para la conducta interpersonal. El derecho a la subsistencia, de hecho, define las necesidades mínimas que deben ser cumplidas para los miembros de la comunidad dentro del marco de la reciprocidad”, ([Scott 1976: 167] citado en Narotzky, 2007: 317).

Para el caso estudiado esto se cumple llanamente. En la siguiente sección explico previamente, otro tipo de ‘patrones’ de la historia social de las dinámicas de las familias caboverdianas, para que interpretemos el arreglo de la *dimensión colectiva de los cuidados* no como un patrón rígido, sino como una experiencia de ordenación de unas relaciones de reciprocidad y solidaridad que son lógicas para las mujeres de Brianda.

Las mujeres y los hombres en el medio rural en la isla de Santiago de Cabo Verde: Dinámicas clientelares sexo-genéricas. *Kumbóssas, Pixinguinhas y Caranganhadas.*

En el medio rural de la isla de Santiago, emergen las figuras de las *Kumbóssas* - que el trabajo de la antropóloga caboverdiana, Maria Ivone Tavares Monteiro, “*Família e género na perspectiva das mulheres kumbóssas: um estudo etnográfico no Concelho de Santa Catarina, Ilha de Santiago/CV*” mostró y en el que a partir de la etnografía hecha en el medio rural e interior de Santa Catarina de Santiago en el año de 2012, analizó la “poligamia informal” (Carreira, 1984), basada en la percepción de las mujeres *kumbóssas*, que son mujeres que comparten el mismo hombre simultáneamente, sobre la relación matrimonial, el género y la familia”, (Monteiro, 2013, p. 5). Las relaciones que estudia son de mujeres y de hombres de clases populares entre las cuales están algunas *rabidantes*, y Monteiro, elige la voz y la representación discursiva de una de las informantes para autodefinir la actividad informal de venta ambulante a que se dedican como: “son personas que compran un determinado producto y lo venden a un precio más alto con el fin de obtener algún beneficio para su supervivencia”, (Monteiro, 2013, p. 24). Monteiro concluye que:

“Porque el hombre en ninguno de los casos analizados es el único proveedor del hogar y ni siquiera controla completamente el destino de la mujer, por lo que afirmo que la autoridad encontrada en esta práctica familiar es una autoridad negociada entre los sujetos en cuestión, es decir, entre los cónyuges. Sin embargo, la autoridad masculina ha sido más excesiva en el intento de controlar el cuerpo de la mujer y en el uso de la violencia física y psicológica contra ella, especialmente cuando una mujer se resiste fuertemente a la autoridad masculina”, (Monteiro, 2013, p. 77).

El caso etnográfico estudiado por la antropóloga es tan particular y muestra la conexión con el pasado colonial de poblamiento del archipiélago y los números seguramente de contingentes de mujeres disponibles, dado que en los primeros años la presencia de mujeres blancas solteras era escasa, tal y como señaló el historiador caboverdiano António Carreira (1984). En consecuencia, los modelos que forjaron las relaciones socio-sexuales, y que resisten en el momento poscolonial del país, y donde como bien lo explicita la antropóloga se caracterizan por:

“La práctica de la poligamia es una realidad que se extiende más allá de lo informal. Aunque oficialmente un hombre no puede casarse con dos o más mujeres simultáneamente, en la vida diaria un número significativo de hombres tiene una relación fija con más de una mujer al mismo tiempo. Esta práctica es reconocida por la sociedad y las autoridades, hay nombres asignados a las mujeres de acuerdo con su posición en la relación (“mujer” y “niña”) y reglas orientadoras que determinan los derechos y privilegios, pero también deberes y obligaciones de cada

sujeto en la relación. En este caso, tanto hombres como mujeres tienen derechos y privilegios, así como deberes y obligaciones que deben cumplir dentro de la relación. Depende de los hombres, como hemos visto, usar la autoridad masculina para imponer "respeto" entre las *kumbóssas* y hacer que cada mujer "permanezca en su lugar".(Monteiro, 2013: 79).

La institución de la *Kumbóssas*, que elijo llamar *conyugalidad compartida impuesta por la ideología patriarcal*, es una prueba irrefutable de la 'primacía de lo masculino' en la concepción de los arreglos de emparejamiento entre hombres y mujeres. La institución de las *Kumbóssas* resiste como una huella del cuadro variado, *criollizado* de relaciones sexuales y afectivas en el Cabo Verde poscolonial hoy en día, en sectores de la población rural del interior de la isla de Santiago. Pero es la observación punzante de otro investigador y antropólogo feminista caboverdiano José Carlos Gomes dos Anjos, cuando estudió las relaciones afectivas juveniles contemporáneas, en el medio urbano, la capital, ciudad de Praia, para aclarar que su propósito ha sido explicar los aspectos de una nueva subjetivación de las sexualidades juveniles ante a la alarmante "*crisis de la familia*" y la "*estructura familiar caboverdiana*" en tensión en el archipiélago:

"La erótica tradicional no es solo un conjunto de imágenes contemporáneas creadas para el contraste. En la economía libidinal tradicional, los hombres caboverdianos a menudo tenían un gran número de mujeres y niños. Pocos tenían una relación matrimonial estricta". (Anjos, 2005, p. 170).

Nuestro autor habla sobre el hecho de que:

"El patriarcado [en Cabo Verde hoy día] es, en el proceso actual de desintegración de estructuras familiares extensas en el entorno urbano de Cabo Verde, no solo un modelo cultural que tiende a eximir a los hombres jóvenes del sexo masculino cuanto a la responsabilidad respecto a la salud sexual y reproductiva, pero sobre todo tiende a canalizar el foco de las investigaciones al comportamiento femenino, aislando esta dimensión de sus relaciones estructurales con las actitudes masculinas", (Anjos, 2005: 164, *subrayado mío*).

Su excelente trabajo etnográfico es imprescindible para el enriquecimiento de las agendas de estudios endógenos sobre dinámicas de género, sexualidad y modelos familiares en Cabo Verde. Ha estudiado desde un enfoque crítico de las teorías feministas, los fenómenos de la prostitución femenina, y explica lo que es este nuevo tipo de categoría/conducta sexual: "*Pixingaria es, en Cabo Verde, el término local para un tipo de comportamiento sexual juvenil que no necesariamente se percibe como prostitución, aunque a menudo se supone que implica el intercambio de algo material por sexo*", (Anjos, 2005, p. 165). Pero también incluye el estudio de la prostitución masculina

heterosexual, yendo más allá de la división común de heterosexualidad/ homosexualidad para abordar temas que incluyen la prostitución masculina, el proxenetismo, tan silenciado siempre en el estudio del sexo, la sexualidad, el erotismo, el deseo o la atracción, como temas importantes para la pesquisa etnográfica (Martin et al., 2018). La “*caranganhada*” designa en Cabo Verde el chico joven que se acuesta con una “*pixinguinha*”, porque en la economía del mercado sexual o de emparejamiento “serio”, su libertad sexual no la promueve socialmente como una ‘chica respetable’. Es decir, la libertad sexual que exhibe la joven que no es la prostituta en sentido clásico, es reprobada socialmente en el mercado potencial de solteros y solteras elegibles. El *caranganhada*, explica Anjos (2005), es el chaval joven proxeneta entre los 15 y 22 años, sexualmente “activo e interesante, [que], valoran un cierto patrón asociado con una variedad de actuaciones públicas masculinas: desde peleas hasta discusiones de fútbol y performances de bailarín de discotecas de noche.” (Anjos, 2005, p.171), y que sexualmente se acuesta con este tipo de chicas y a cambio ellas les pagan dinero, bebidas o drogas y ellos les ‘ofrecen’ nada más que un simulacro de relación afectiva en un contexto de marginalidad y exclusión social y económica de las clases más pobres en el país poscolonial y neocolonial. Esto pone de manifiesto que las chicas jóvenes compiten por los varones, siendo ellos los favorecidos en este concurso de emparejamiento e intereses económicos. Pero también los cambios sociales en el país neocolonial, donde la presencia de expatriados europeos o chinos, hombres solos que ahí trabajan temporalmente, son los pagadores más ‘generosos’ a estas adolescentes/mujeres con dificultades de inserción social, económicas y de supervivencia vital, Anjos (2005), en el país, cuarenta y siete años después de su independencia de Portugal. Concluyendo este apartado parto de la tesis enunciada por Evans-Pritchard de que los antropólogos/as estudiamos el pasado:

“No para explicar el presente por medio de antecedentes y orígenes, sino para ver si lo que indaga del presente ha sido una característica constante a través de un largo periodo de tiempo”, y poder asegurar “que si establece alguna correlación o cree poder hacerla, se corresponde o “es de hecho una interdependencia, para determinar si algún mecanismo social es repetitivo” Pritchard ([1962] 2006: 75).

El cuadro de relaciones afectivas y de los cuidados nos remite para la historia social de los arreglos de emparejamiento en el país africano. Exponerlos tiene el propósito de identificar cómo el cuadro de orden de género sostiene favorablemente a la masculinidad. Por otro lado ayuda a explicar los distintos modelos de convivencia sexual y afectiva y tipología de familias existente que a mi modo de ver, imponen un *orden de género* que

estructura el arreglo de la intimidad que es donde se crea una familia o la descendencia biológica. Tiene que ver con los papeles públicos asumidos por hombres y mujeres que poseen reglas en los emparejamientos informales, (Monteiro, 2013). Es reveladora de los patrones de la economía libidinal tradicional en Cabo Verde (Anjos, 2005), en las relaciones interpersonales de sexualidad, entre hombres y mujeres o entre chicos y chicas en las clases populares en Santiago, las mujeres *Kumbóssas* y en otra isla de S. Vicente, la *pxingaria* y la *caranganhada*. Para las **mujeres de Brianda**, en Santiago, las instituciones locales tradicionales como ser *mai d'fidju*, *pai d'fidju*, *kumbóssas*, forman parte del universo social del campesinado santiaguense. Se inscriben en la historia social local. Las mujeres campesinas de la localidad tienen que *organizar socialmente el cuidado* para poder salir adelante ante un orden de género masculino preferente, pero que ellas tienen que luchar organizadas para que sus efectos no les perjudique más de lo ya lo hace.

Cuidados para conjurar el hambre; solidaridades vecinales: el sistema de ‘djuda’ y el ‘djuntamon’. Teléfonos móviles, redes sociales de conocimiento e identidades (in)móviles.

Kel es una forma de djuda principalmente en el interior de Santiago, en el vizinhu ta trocadu pratu ku kada casa.

[Esta es una manera de ayuda ... cada vecino intercambia platos cocinados con cada una de las casas del pueblo].

Nha Tita, jefa de cooperativa de mujeres, aldea de Brianda, interior de la isla de Santiago, 2012.

El sistema de ayuda de *Djuda* entre los vecinos del interior de Santiago de Cabo Verde y, el del *djuntamon* que se traduce en que una cocina “*cachupa*”, otro “*xerém*”, platos a base de maíz, carnes o pescado si hay, y si un vecino no tiene para comer, se comparte entre todas las casas. Sobre esto Iolanda Évora añade:

“En cuanto a las asociaciones para el trabajo, el campesino utiliza los sistemas *djuda* o *djunta-mon*, optando por el primero cuando se trata del núcleo familiar más restringido. Esta forma de asistencia más simple asegura que se mantenga la oferta de trabajo doméstico, porque en este caso se utilizan los lazos familiares y no se asume una reciprocidad absoluta de los flujos de trabajo. La *djuda* se practica en relación con familias compuestas principalmente por personas mayores o elementos muy jóvenes, por ejemplo, para realizar algunas reparaciones en el hogar o trabajos que requieran más fuerza y destreza” (Évora, 2001, p. 18).

Tal y como se ha señalado en el *Capítulo 4*, es difícil señalar los límites de los dos sistemas que se cruzan según los arreglos que sea necesarios. En este caso de las cocinas comunitarias y el intercambio de platos cocinados por las casas de la aldea, está más próximo al de la *djuda*. Es decir pese a que la *djuda* se inicia en el núcleo de cada familia, sale de la casa para ayudar no solo a familiares que viven cerca en la aldea pero se extiende a las otras casas de allegados y vecinos. Para el caso examinado aquí, la ‘*cocina comunitaria*’ traducida como, grupos de **mujeres de Brianda** que se reúnen regularmente para preparar comida para ellas, sus familias y sus vecinos, es un garante de que en cada casa circule un plato de comida cocinada y que todas las personas de la aldea puedan comer una ración diaria caliente. Es un acto de cuidados comunitarios basados en la ayuda a los domicilios rurales pobres del interior santiaguense. La tradición de la entreyuda permanece inalterada, esa sí es un certeza de una seguridad alimentaria. Me uno a la idea de que la cocina comunitaria se inscribe en lo que la teorización feminista identifica como “culturas de la responsabilidad” y de las relaciones personales “que no son de orden

económico o por lo menos que no se presentan explícitamente como orientadas hacia el beneficio material”, (Narotzky, 2007, p. 312).

Un tercio de la población africana se enfrenta al hambre generalizada y la desnutrición crónica y está expuesta a una amenaza constante de crisis alimentaria aguda y hambruna. Para Cabo Verde situado en el Sahel geográfico esta es una realidad incontrolable. Los más afectados son los hogares rurales cuyo sustento depende en gran medida de la agricultura tradicional de secano y más en los hogares encabezados por una mujer. En Cabo Verde, las precipitaciones muy irregulares o escasas juegan un papel importante en la determinación de la producción agrícola y, por lo tanto, en el bienestar económico y social de las comunidades rurales. La ciencia del clima ha establecido que el patrón de precipitaciones en el África subsahariana está influenciado por la variabilidad climática intraestacional e interanual a gran escala, incluidos eventos ocasionales que provocan frecuentes fenómenos meteorológicos extremos, como sequías e inundaciones, que reducen la producción agrícola y provocan graves daños y la escasez de alimentos. Los hogares y las comunidades que enfrentan una grave escasez de alimentos se ven obligados a adoptar estrategias de supervivencia para satisfacer las necesidades alimentarias inmediatas de sus familias. Estas respuestas extremas pueden tener impactos adversos a largo plazo en la capacidad de los hogares [rurales, y encabezados por una mujer *inciso mío*] para tener acceso sostenible a los alimentos y al medio ambiente (Haile, 2005).

Las mujeres de Brianda no esperan, porque no pueden esperar a que el Estado caboverdiano independiente, regule una asistencia efectiva al combate a la pobreza⁷⁷, o la inseguridad alimentaria⁷⁸ para los más pobres, pese a los esfuerzos que emprendió cuando rompió con el modelo colonial luso, alcanzada la independencia. Son ellas como

⁷⁷ El Programa Nacional de Reducción de la Pobreza se ha dirigido principalmente a la **población rural** en los últimos años. Como resultado de una auditoría de género llevada a cabo con el apoyo del ICIEG, se creó la Dependencia de Divulgación y Género en el equipo de gestión, introduciendo nuevas estrategias. Durante el ciclo del Programa finalizado en 2012, los beneficiarios ascendieron a un total de 37.917 personas (casi el 30% de la población rural pobre estimada). La proporción de mujeres beneficiarias fue del 51% (19.389 mujeres y 18.528 hombres). La evaluación final del programa reconoció los efectos de la sensibilización sobre las cuestiones de género y el desarrollo de la capacidad, y se dirigió específicamente a los **hogares encabezados por una mujer**. Noveno Informe de la Red de Mujeres Parlamentarias, Cabo Verde, 2020.

⁷⁸ El Plan de Acción para la Seguridad Alimentaria y Nutricional (Resolución núm. 68/2015, de 27 de julio) tiene por objeto garantizar el derecho a una alimentación adecuada: considera la posibilidad de una pensión social para los grupos vulnerables a fin de garantizar el acceso a la alimentación, y para las personas con necesidades especiales; actividades generadoras de ingresos para las familias pobres, sobre todo en los hogares encabezados por una mujer; y la expansión de los microcréditos. Noveno Informe de la Red de Mujeres Parlamentarias, Cabo Verde, 2020.

sujetos antropológicos las que se *activan* para acceder a recursos naturales: la recogida de arena que vendían al sector de la pujante industria turística en la isla, con el clamor de los sectores conservacionistas cuanto al real daño ecológico en la orografía y en los recursos pesqueros de la zona. En esa lucha para acceder a esos recursos de distinto orden, las mujeres de Brianda, se *mancomunan* para apartar de sus aldea el espectro amenazante e histórico del hambre en Cabo Verde. Varios estudios llegaron ya a la conclusión de que en Occidente a pesar de que los efectos de la inseguridad alimentaria en la salud están bien documentados, en los países occidentales no existen políticas gubernamentales claras para hacer frente a la inseguridad alimentaria. En Canadá, las intervenciones para hacer frente a la inseguridad alimentaria se desarrollan a nivel comunitario y se pueden clasificar en dos estrategias básicas: las que brindan una respuesta inmediata a la necesidad de alimentos, definidas como "tradicionales", y las que tienen como objetivo mejorar la cohesión social y las capacidades de los participantes y manejo de la propia nutrición, definida como "alternativa" (Rocarolo, Bisset, Potvin, 2016). En España las 'colas del hambre' surgidas en el auge de la pandemia de la Covid19, tuvieron como respuesta comunitaria y vecinal las cocinas comunitarias en los barrios más populares y obreros y los bancos de alimentos cubrieron la ausencia de una respuesta de emergencia efectiva estatal o regional ante la avalancha de la ciudadanía que perdió sus empleos y acceso a los alimentos.

Interpreto entonces para el caso de Brianda, en el interior de la isla de Santiago como una respuesta la acción de cuidar los lazos comunitarios de solidaridad entre las modestas casas aldeanas; la conecta con un sentido más allá de la satisfacción de una necesidad primaria, comer. Es una respuesta inscrita en las prácticas ya estudiadas sobre poblaciones que habitan tierras marginales en las regiones castigadas por un clima sahariano (UNDP 2004)⁷⁹. Para hacer frente a la aguda escasez de alimentos, los hogares pueden verse obligados a realizar actividades económicas e estrategias que se centran en satisfacer la alimentación inmediata y requisitos de sus familias. Las estrategias pueden incluir: desinversión de activos productivos como el ganado e intercambio de su tierra por comida; venta de leña etc., (Haile, 2005, p. 2172). El caso de Brianda muestra que la población local organizada por las mujeres ha puesto en marcha una ayuda en forma de platos cocinados entre todas las casas aldeanas por las mujeres. Recientemente la

⁷⁹ UNDP (United Nations Development Program) 2004: Reducing disaster risk: a challenge for development. New York: UNDP bureau for crisis prevention and recovery. Available at www.undp.org/bcpr.

producción académica ha señalado el surgimiento de diversas estrategias de autoayuda y desarrollo comunitario para abordar los problemas del hambre y la inseguridad alimentaria a nivel local en el mundo. Una de esas estrategias son las cocinas comunitarias (Tarasuk, 1999), definidas libremente como programas de “*cocinas comunitarias*” y que son: grupos de personas que se reúnen regularmente para preparar comida para ellos y sus familias. En Brianda de Santiago, involucra domicilios particulares y se extiende a otros hogares incluyendo a los convecinos. Las mujeres de Brianda se convierten en agentes cuidadoras de una comunidad que basa sus lazos en la confianza mutua, y la responsabilidad moral “que establecen lazos de sociabilidad previos a las transacciones” (Granovetter [1985] en Narotzky, 2006, p. 313). Son por lo tanto lazos personales los que van a sustentar estas formas de entreatyada ancladas en criterios morales y amistad entre las madres jefas de hogar en Brianda. Las relaciones de cuidado aquí puestos en marcha en la *familia extensa* y los vecinos de la aldea entremezcla un sentido de deuda y *reciprocidad* generizada, Comas-D’Argemir, (2017), responsabilidad no compartida por los hombres y por el Estado caboverdiano de manera eficaz y que deposita sobre la comunidad de las mujeres toda la carga del cuidado. Son esos intercambios en el caso caboverdiano, que sustentan igualmente en la distancia ese *sentido* de familia, que sacrifica esfuerzos y separa en el espacio migratorio las mujeres, en el presente caso la madre **Nha Tita** e hija, estudiante universitaria y que revela también una elección propia de ver en la migración y en la educación de la hijas un medio de realización para las mujeres. Emerge como una esfera de la alianza intergeneracional entre madres e hijas, abuelas e hijas (el caso de **Vitalina**), vecinas y convecinas (las **mujeres de Brianda** y sus platos cocinados y la cooperativa de mujeres), en gestos y acciones rituales repetidos por muchas mujeres jefas de hogar monomarentales, habitantes de las periferias populares de la ciudad de Praia, y del campo en la isla de Santiago de Cabo Verde. La sobrecarga que soportan, el compromiso no remunerado de atender a la descendencia por el hecho de ser madres no se ejerce de la misma manera por los varones padres ya que el modelo de *paternidad social selectiva* (Correia e Silva, 2014), y la primacía masculina se han visto reforzados a lo largo de la historia social en el archipiélago por valores e ideas de la *diferencia de roles* entre mujeres y hombres. Para las mujeres, la concepción, la obediencia y el sufrimiento (Monteiro, 2013), santificador en la unión familiar y el hogar, y para los hombres, la esfera pública, la conquista y el usufructo de una economía libidinal (Anjos, 2005), amplia y frecuentemente poligámica informal en Cabo Verde. Esto hace que la *maternidad* se imponga a la construcción y consolidación de la pareja. Lo

importante es procrear ya sea dentro o fuera de la familia y esto ocurre a costa de las mujeres. Esta es una política familiar reproductiva que al nuevo estado nación le interesa mantener en el tiempo, por ese motivo, la posibilidad de abortar ni aparece en el horizonte discursivo de estas mujeres.

El feminismo nos ha enseñado que la gente piensa, en función de las relaciones de género que se establecen entre hombres y mujeres y las ideologías marcan la distinción en base al sexo de las personas. Como señala Samantha Brennan:

"La ética feminista busca superar los límites de la ética estrecha y centrada en el hombre mediante la construcción de teorías morales que puedan dar sentido a las experiencias de las mujeres como agentes morales ... la ética feminista se ha asociado con una ética de la vida", experiencias concretas que toman más en serio las experiencias de moralidad de las mujeres", (Brennan, 1999, p. 861).

En Cabo Verde la *crisis de la familia* se presenta como una representación ideológica de los sucesivos gobiernos en la poscolonia que no se corresponde con el modelo vigente *de facto*. Si el número de familias monomarentales tanto nucleares 29,2% como compuestas 36,3%, alcanzan un total porcentual de 65,5% y son el patrón generalizado y el 80% de los niños han nacido de progenitores solteros (INECV, 2020), podremos afirmar que la crisis no es del tipo de *familias monomarentales y matrifocales* que son las mayoritarias en el país. La familia de 'tipo nuclear' es la minoritaria y bajo la presión de varias estructuras de poder: patriarcal, religiosa y políticas gubernamentales, se persiste en ver el *ideal de familia* en el modelo nuclear. Cierto es que las mujeres aspiran a ese modelo de familia nuclear a través del matrimonio si ocurre, pero no es la regla más frecuente. El rechazo a asumir los varios modelos y tipologías de familias existentes en el país es un serio obstáculo para percibir que las lógicas familiares y a las familias que se corresponden son varias como en otras partes del mundo. El propio gobierno con su *Plano Nacional de Cuidados* lanzado en 2017, confirma que los varones no cuidan, y que el tiempo dedicado a esas tareas por las mujeres es superior al de los hombres.

"En Cabo Verde, a la luz de los estereotipos y los papeles asignados en razón del género, las mujeres se ocupan prácticamente en exclusiva del trabajo doméstico, la educación de los hijos y el cuidado de la familia: las personas dedican un promedio de casi un tercio de su tiempo semanal al trabajo no remunerado, una media de 63 horas a la semana en el caso de las mujeres y 38 en el de los hombres, lo que arroja una diferencia de alrededor de 24 horas a la semana en promedio. Las mujeres pobres tienen una mayor carga de trabajo no remunerado, hasta diez horas a la semana en promedio en el caso de las mujeres con bajo nivel de instrucción. Las responsabilidades familiares son un obstáculo a la entrada de la mujer en el mercado de trabajo." (Noveno informe de la Red Parlamentaria de Mujeres, 2020).

Una mirada poscolonial sobre el modelo ideal de familia asumido por las instancias oficiales solo hace alusión a un sector minoritario de familias en el país, la familia nuclear de tipo biparental normativa. Para el caso de Cabo Verde, se constata que las mujeres siguen sujetas a un orden de género penalizador, porque su “estructura ocupacional” en el mercado de trabajo, las brechas de participación, remuneración, o de mujeres en puestos como directivas, es incipiente y tener una familia del tipo matrifocal y monomarental sobrecarga a las mujeres. Durante el período de lucha de liberación por la independencia de Guiné-Bissau y Cabo Verde, llevada a cabo por el partido PAIGC, la filósofa nigeriana, Olomara Ogundipe-Leslie, relata un episodio en que “los hombres, combatientes revolucionarios no servían la comida en las reuniones políticas en Guinea-Bissau y que fue Amílcar Cabral quien tuvo que dignificar ese “trabajo de mujeres” apuntado a las responsables de la comida a puestos de mando en el Comité revolucionario” (Ogundipe-Leslie, 1987: 134). Los sistemas de planificación familiar o de apoyo estatal a las familias más necesitadas y con hijos está lejos de ser una realidad satisfactoria, bajo la amenaza de un retroceso de los derechos conquistados y contra la visión conservadora de una ideología patriarcal, amparada en la confesión mayoritaria católica (cifras informales indican que 90% de la población se considera católica), pero también la implantación de las iglesias protestantes, nazarenas y pentecostales en el país. La lente de los cuidados y su circulación sirve para mostrar que la historia de la vida de las mujeres del archipiélago de Cabo Verde es una genealogía incompleta de las luchas femeninas en el mundo, y las luchas del ecofeminismo porque una *ecología del cuidado* se instituye en las vidas de estas informantes, para mostrar que las cosas se arreglan por el intento de fomentar formas de cuidado contrahegemónicas por debajo (*bottom/ up*) y más allá de las políticas migratorias y de las leyes de protección a las mujeres y las familias, existentes en los estados de origen y de recepción. Pensar el cuidado y sus dimensiones colectivas implica ir más allá de la exposición de sus procesos y acciones ejecutadas, y atender a los modos socio-materiales de convivencia, a las precarias fluctuantes conexiones y solidaridades a las que nos referimos como *ecologías de apoyo* (Duclos y Criado, 2020). A modo de conclusión parcial, la experiencia del cuidado grupal y solidario de la cocina comunitaria de Brianda, encuentra su correlato en la ciudad. Nuestra informante **Vitalina** residente en Praia señalaba de forma reiterada que el cuidar entre todas estaba repartido entre los miembros femeninos de la familia, las tías, sus hermanas y su cuñada, “*ellas les cuidan*” [refiriéndose a sus hijos que dejaba, cuando iba al mercado de Sukupira a trabajar]. Estos actos de cuidado repartidos en la cadena femenina

responden al vínculo familiar de solidaridad grupal, de entreayuda, de una *djuda* familiar y generizado para cuidar a los descendientes de la familia nuclear, “*mi cuñada y mis vecinos, somos todos muy unidos, todos cuidan*”. Para **Nha Matilda** pasaba por tener a su cargo sus dos hijos, varón (padre divorciado con un hijo menor) y mujer y un yerno, cada uno con un hijo a quienes acogía bajo su techo. Las preocupaciones de estas mujeres jefas de hogar monomarentales iban desde una fuerte preocupación en no pasar hambre⁸⁰, poderosa realidad en estas islas desérticas, hasta organizar limpiezas vecinales en sus barriadas o fiestas y actividades de juegos tradicionales, visita a capillas particulares instaladas en una casa de vecinos, y un cuidado general de la infancia y adolescencia de sus respectivas barriadas. El *terreno* de la etnografía, fue escenario para poder comparativamente entender que el cuidado, *cuidar haciendo cosas* concretas y no apenas enunciadas, surgía como una expresión de *prácticas de cuidado* y la consecución de ‘esfuerzos’ y ‘beneficios’ recíprocos no solo individuales en favor de una comunidad de personas, vinculadas por lazos de parentesco real o ficticios, amistad, confianza y responsabilidad moral para suplir las múltiples ausencias que he señalado a lo largo de este apartado.

⁸⁰ Rodrigues, I. (2008). From Silence to Silence: The Hidden Story of a Beef Stew in Cape Verde. *Anthropological Quarterly*, 81(2), 343-376. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/30052753>. “*Las concepciones culturales establecidas desde hace mucho tiempo sobre el honor y la vergüenza ocultan las necesidades alimentarias a puerta cerrada. De manera similar, las concepciones católicas del sacrificio han contribuido a normalizar las necesidades y las vulnerabilidades como condición esencial para vivir y sobrevivir en Cabo Verde*”, p.3. En una perspectiva antropológica y de crítica postcolonial, la autora examina la amenaza latente de la vulnerabilidad alimentaria a que se exponen muchas familias pobres tanto en el entorno rural como en las periferias urbanas entre las clases trabajadoras, afectando ese espectro los hogares dirigidos por mujeres jefas de hogar en las islas del Cabo Verde poscolonial.

¿Migrar o quedarse estancadas? Somos nosotras las que hacemos el desarrollo.

DÍA A DÍA DE LAS MUJERES DE BRIANDA:

Levantarse temprano según la hora, entre las 7 y las 8 de la mañana.

Cuidando animales, cabras, vacas, gallinas, no tenemos pastos.

Ir a la fuente a buscar agua y cargarla a la cabeza.

Cuidar a los niños; es la madre quien tiene a su cargo la crianza de los hijos.

Enviar a los niños a la escuela.

‘Queremos aprender y mejorar todo, ir a la escuela, aprender a leer y escribir’.

*‘Dejamos la recolección de arena, solo lo hicimos por necesidad’.*⁸¹

Buscar el sostén familiar diario.

Nha Tita, aldea de Brianda, 2012

El reloj del tiempo de **Nha Tita** y las mujeres de la aldea de Brianda, dan cuenta de un día a día duro, y muestra las condiciones de vida de las poblaciones y hogares rurales con jefatura femenina. La ausencia de agua canalizada en las casas provoca un esfuerzo diario para cargarla a la cabeza, para miles de mujeres y niñas y niños pobres en esta islas. La educación y cuidado de la infancia y prole descansa principalmente sobre ellas. Por otro lado, la sustitución de las alternativas para la *supervivencia*, de actividades peligrosas y dañinas para el frágil ecosistema que habitan como la *apaña de inertes* en el mar bravío del Puerto de Brianda. En este escenario árido y caluroso donde la vista se perdía en el azul del mar atlántico bravío y la tierra yerma, nos recibieron las mujeres de Brianda tomando la palabra **Nha Tita**:

“É nos ki ta fazi desenvolvimentu; ninhum paso pa tráz, tudo pa frenti”

⁸¹ “En Cabo Verde y, en particular, en la isla de Santiago, se ha realizado extracción clandestina de arena y grava para construcción civil en el fondo de arroyos y franjas costeras, de manera excesiva y sin un plan de extracción y recuperación de áreas degradadas. Sobre todo, las mujeres {madres *vulnerables*, *jefas de hogar*, *añadido mío*}, son responsables de la difícil tarea de extracción, clandestina inerte, ya sea por el bajo nivel educativo o la falta de formación profesional calificada, la emigración masiva de la población masculina, y también a otros factores sociales y culturales, con énfasis en el embarazo precoz y la consecuente necesidad de asumir un jefe de familia”. Ver, Tesis de maestría en Geografía, de Emerlinda Lopes (2010), *MULHERES E AMBIENTE: A problemática da apanha de inertes na Ilha de Santiago* (Cabo Verde), Facultad de Letras, Universidad de Coimbra. Accesible en: [144021075.pdf \(core.ac.uk\)](https://repositorio.core.ac.uk/bitstream/handle/20.500.1433/144021075.pdf)

[¡somos nosotras que hacemos el desarrollo, ningún paso atrás, siempre adelante!] “El futuro es ganar en todo; Hicimos vivienda social, con beneficiarios de la cooperativa, estamos esperando a otros. Con la Comisión de Asociación Regional, estamos trabajando para rehabilitar viviendas.

Nha Tita, jefa de cooperativa de mujeres, interior de la isla de Santiago, 2012.

La *estructura de la valoración* de ellas propias como mujeres se traduce en estos discursos cuando se ven las mujeres de la aldea como agentes del cambio. Ya no es su propia valoración como mujeres para el desarrollo *sino su participación en él*. No hay lugar a la idea de que este desarrollo por pequeño que sea ya es muy grande para sus vidas. Si pensamos que la situación de partida es de mujeres con bajo nivel de instrucción, ausencia de formación profesional cualificada, maternidad sobrecargada y necesidad de asumir la jefatura de una hogar de familia monomarental. La vivienda es el lugar de la *reproducción social*, ya la tratamos en el anterior capítulo, y es el garante de que ahora ya tienen tejas y no los antiguos techos de colmo en paja de la vivienda tradicional de Santiago y Fogo, llamadas “*Funku*”, y habitada por los exesclavos en el régimen colonial, o aún como persisten entre las comunidades libres de los *Rabelados* (Ascher, 2010). La *casa* es un lugar de seguridades y surge desde el principio de nuestras conversaciones ligada a la idea de la seguridad de un techo y la vida y casas de los emigrantes que se fueron un día. Es decir, la casa es algo largamente anhelado por las poblaciones más pauperizadas en el país durante décadas. La casa para estas mujeres tiene un valor no solo material, sino funcional y emocional. Los emigrados regresan en vacaciones o de visitas temporales para resolver algún aspecto técnico de la construcción de sus residencias. Las mujeres interpretan que ambas cosas van ligadas a los *beneficios* de la migración y cómo lo perciben desde su humilde aldea.

“La migración es forzada, tenemos que irnos, tenemos asco y gusto; hay cosas positivas y negativas. Las divisas, las remesas son importantes, ayudan a mejorar muchas cosas, son una ayuda; Para los que no emigran es un estímulo para que se esfuercen y no se queden sentados esperando que venga alguien y les dé algo...

Mejoramos nuestras casas, las construimos porque vimos que el vecino que había emigrado mejoraba su casa, y nosotros también: antes nuestras casas eran de paja, ahora tenemos tejas.”

Nha Tita, jefa de cooperativa de mujeres, interior de la isla de Santiago, 2012.

El valor de la migración es esencial para estas personas y la ven como algo positivo en el sentido de mejora *material* de la vida, porque tienen consciencia del lugar en que viven, pero su sentimiento de arraigo a este agreste pedregal es enorme, salir de él también puede dar desazón, “*es forzosa ... nos da asco y gusto*”. Considera la migración al extranjero, no solo en término de ganancias materiales tangibles, sino cómo acicate para un cambio de mentalidades y estimular al cambio de su lugar y *agencia* como personas. El poder de observación e imitación operó en ellas el deseo de mejorar sus hogares, poner tejas en vez de techumbres de paja. Las remesas monetarias permiten mitigar la pobreza del lugar.

“La migración hace que las cosas cambien, hay hombres que aprenden a cocinar, si emigran las mujeres. Ellos aprenden a colaborar con las mujeres.”

Nha Tita, jefa de cooperativa de mujeres, interior de la isla de Santiago, 2012.

La inmovilidad de unos y la movilidad de otras tiene como resultado la realización de las tareas que antes hacían las mujeres como cocinar. Ante la ausencia de las mujeres, los hombres asumen temporalmente esas tareas. Aun así la informante reitera que cree que los hombres tienen diferentes posibilidades para una migración exitosa, pero las condiciones que obtiene cada uno/una son una lotería. ‘*Es cuestión de suerte y de azar*’, asevera. El hijo mediano de **Doña Tita**, *Lulim*, quiere irse a Francia o España, tiene 30 años, vive con su madre, espera tener papeles para salir de Brianda. No ha estudiado, al contrario de su hermana menor, que cursa Economía en Portugal. Esta situación tiene un patrón sociohistórico ligado al pasado colonial donde cómo se afirma pese al sesgo rural-urbano heredado de la colonia, la joven sí que lo ha revertido yéndose a Lisboa a estudiar economía frente a un hermano menos interesado en prosperar:

La alta desigualdad existente en la distribución de establecimientos educativos y acceso a la educación entre áreas rurales y urbanas. La mayoría de las escuelas estaban ubicadas en centros urbanos o en lugares habitados por “blancos”. Para los africanos que vivían en otros lugares (especialmente en áreas rurales) el acceso a la educación era extremadamente difícil, por no decir casi imposible (Sousa Ferreira, 1977; p. 241, citado por Alcides da Moura, 2009: 106.)

El autor añade que “el sistema educativo de Cabo Verde durante el período colonial se caracterizó por su capacidad excesivamente selectiva y exclusiva. El acceso a la educación era muy limitado, especialmente en las zonas rurales y para las clases sociales con un bajo nivel de capital cultural y económico”, (Moura, 2009, p. 113). Cuando el país

alcanzó la independencia en el año de 1975⁸² la tasa de analfabetismo de la población de 15 años o más era del 60% y solo un pequeño porcentaje de niños en edad escolar asistía a la educación primaria y secundaria (Moura, 2009). La inversión de la educación de las mujeres hijas es por tanto una estrategia que responde no solo un anhelo de las mujeres de las clases bajas como también es una estrategia nacional que:

“Actualmente, la educación se considera uno de los sectores de la sociedad cabo-verdiana que se ha desarrollado más, siendo la realidad educativa algo destacable: hay escuelas en todos los rincones con la enseñanza obligatoria hasta el octavo año de escolaridad, hay más de cincuenta escuelas secundarias y más de diez universidades públicas y privadas, algunos centros de formación profesional y el analfabetismo ha sido eliminado. Nuestro mayor desafío es la calidad de la educación”, (Marques, 2019, p. 146).

Después de la independencia, los sucesivos gobiernos eligieron la educación como un objetivo nacional. En la primera década la prioridad del gobierno fue *crear* el país política, económica y administrativamente, la *nación cabo-verdiana*, esencialmente para encargarse la ayuda ofrecida por los países amigos. La única riqueza de Cabo Verde son los recursos humanos, sus gentes, y el pueblo sabe y cultiva en su imaginario cultural que estudiar es una puerta que posibilita el ascender socialmente. Celeste Fortes, antropóloga e investigadora docente de la Universidad de Cabo Verde, viene trabajando desde su tesis doctoral la relaciones de género y sobre todo la relaciones de parentesco e intergeneracionales entre madres e hijas⁸³. La investigadora “ (...), muestra una ruptura intergeneracional entre madres e hijas, resultado de la creciente importancia de la educación en la vida familiar”. Explica que actualmente la inversión en educación es el mayor recurso de Cabo Verde y mitiga la falta de recursos minerales e incluso la lluvia. Según Celeste Fortes, la mitad de las familias cabo-verdianas son matrifocales y muchas de ellas son monoparentales. Las mujeres son jefas de hogar dentro y fuera del hogar,

⁸² La educación en la época colonial era una educación al servicio de los intereses del poder colonial portugués, débil, con pocos recursos humanos y sin cualificación. “Era una educación instrumentalizada políticamente por el poder colonial y donde la administración de la educación se caracterizaba por un marco centralizado y normativizado en una perspectiva colonialista, contribuyendo a que Cabo Verde no tuviera las perspectivas de un desarrollo real y armónico que era anhelado por todos los cabo-verdianos” (Tesis de maestría: 2011, RODRIGUES, María Clara).

⁸³ Episódio #15 – Narrativas e práticas de mulheres cabo-verdianas, com Celeste Fortes 31 de agosto de 2020. Consultado <http://www.pordentrodaafrica.com/destaque-home/episodio-15-relacoes-de-genero-e-poder-narrativas-e-praticas-de-mulheres-cabo-verdianas-com-celeste-fortes>

viven mayoritariamente en el comercio informal y en su imaginación quieren un futuro (Fortes, 2013b), diferente para sus hijas.”

Bem pouquinho mas cabu sta mau, con empréstimo ku tudu, kel min ten ki tel pa manda nha fidju. Ela precisa. Nha fidja ba na pé di crisis, el ba na 2007.

[Envío poco pero las cosa está muy mala, con el préstamo que pedí y todo. Le hace falta, mi hija se marchó poco antes de que estallara la crisis gorda, en 2007]

Nha Tita, jefa de cooperativa de mujeres, interior de la isla de Santiago, 2012.

A su hija que cursa Economía en la Universidad de (...), le tiene que enviar remesas. La envía dinero como *remesas inversas*, desde que se fue, porque siempre hay gastos que enumera: las tasas universitarias, el abono transporte, alimentación. Hace cinco años que los *cuidados* hacia su hija se materializan en dinero que permite que la vida de la estudiante salga adelante. Es la proveedora del sostén material de su hija. Es una mujer en situación de vulnerabilidad, pero su concepción del cuidado no se agota y procura con todos los medios, modestísimos enviar a su hija remesas. La hija está a punto de terminar la carrera, nos confirma. Ayuda a su hija en Portugal, vendiendo una cabra por 40 euros, huevos de gallina, una vaca, recoge el dinero y lo envía a través de la tarjeta de crédito VISA OK por un teléfono móvil que debe colocar en el alfeizar de la ventana para captar la señal de internet y se lo deposita en Oporto, Portugal. Puede enviar hasta 300 euros, que completan la pequeña beca del gobierno de Cabo Verde, que ronda otros 300 euros. Este es el sentido de la responsabilidad de **Nha Tita**, de su confianza en las *cosas positivas* que la ida de su hija a estudiar Economía mejore un día su precaria economía doméstica, pero asentada en una férrea disciplina de control y asignación de recursos para la remesa inversa que efectúa desde la aldea de Brianda. Durante la conversación, Nha Tita puso en un momento el teléfono móvil en el alféizar de la ventana, desde ese punto entraba la cobertura de móvil. Cada dos por tres miraba a la repisa para cerciorarse que el teléfono no timbraba. Nos dijo que su hija podría llamar de fuera.

En el caso de los estudiantes pasa mucho, cuando las becas están retrasadas en el pago, cuando la beca tiene la cantidad de 300 euros, no llega, porque el alquiler es muy caro y si el estudiante no tiene derecho a residir en un residencia de estudiantes de la Universidad, los padres tienen que ayudar aunque sea cada tres meses [Comentario de la agente OMCV, que nos acompañó, aldea de Brianda, 2012].

El pequeño y modesto modelo del móvil *Nokia*, era la viva representación de la *supervivencia* para Nha Tita, su hija en Portugal y el resto de las aldeanas. El móvil funcionaba como una herramienta más para la conexión y la recuperación de una tecnología, tal como el refugio y el confort les habían proporcionado las tejas de cerámica que cubrían sus casas. **Nha Tita** y estas mujeres, podían sobrepasar, sin salir de la aldea, el espacio y el tiempo que las separaba de sus seres queridos. Con una llamada y su visa cargada, ella garantizaba que su hija saliese adelante completando la modesta e imprevisible paga del gobierno nacional. El tiempo se contrae con el depósito en la cuenta bancaria de la hija en Europa, seguro y mensual. Este acto de supremo *cuidado* se materializaba de manera sencilla a través de teléfono en reposo en la repisa de la ventana de cara al mar rugiente. El cuidado se materializaba como un lugar de conexiones mentales, emocionales, prácticas mediadas por el recurso tecnológico digital. Ella mostraba autonomía y capacidad reconfortante de ser útil a su hija, de forma privada y cómoda. Participa de la sociedad información y del conocimiento aunque sea desde los márgenes. No solo ella pero toda la comunidad era beneficiaria de esta adaptación a nuevos tiempos, pese a la poca cobertura, porque tenía que colocarlo fuera de la sala y echarle el oído y el ojo de vez en cuando. Para esta mujer campesina, con una parca instrucción, y las demás aldeanas analfabetas⁸⁴, su capacidad de *delegar* en este aparato que ella llevaba consigo, mostraba la capacidad de *compartir* la tecnología, tal como ya lo hacían con los platos de comida comunitaria distribuida por las casas de Brianda. El teléfono y las habilidades de **Nha Tita**, resolvían para estas mujeres campesinas iletradas, pequeñas grandes cosas que las hacían progresar. Ellas podían acceder en Brianda a una ‘estructura bancaria’ rudimentaria vía sus móviles, en un lugar donde no existía ninguna y posiblemente jamás existirá alguna en la vida. Estas personas no son los clientes que el sistema bancario procura en el país. Son demasiado pobres, muy poco solventes, para ser de interés para las entidades financieras. Hemos asistido durante el trabajo de campo, a reuniones de varios bancos que en la emergente villa de San Domingos procuraba captar los depósitos de los emigrantes que visitaban el país de vacaciones. Estaban convocados los embajadores de países extranjeros donde la migración caboverdiana tiene larga implantación: EEUU, Francia, Portugal, Holanda, e incluso la vigente ministra para la

⁸⁴ El analfabetismo aún afecta en mayor medida a las mujeres, especialmente a las mujeres de medios urbanos y rurales de más edad, pero solo el 2,8% de las mujeres de las zonas rurales en el grupo etario de 25 a 34 años son analfabetas. [Noveno Informe de la Red de Mujeres Parlamentarias, Cabo Verde, 2020](#)

Emigración se presentó oficialmente para hablar con la diáspora caboverdiana [notas del diario de campo agosto de 2012]. Lo que estas mujeres han puesto en práctica en su aldea era una *red social de conocimiento*, tal como lo explican los antropólogos Cui, Chipchase e Ichikawa (2007) que trabajaron sobre el uso del teléfono móvil y redes de áreas personales y de lucha contra la pobreza en los cinco continentes. Este también pone sobre nuestra atención la identidad móvil de las personas y de incluso aquellas que no migraron. Muestra cómo el *cambio* es adaptado y se ajusta a las necesidades locales. La institución de la *djuda* es reproducida en el Nokia de **Nha Tita**.

[Aplaude con fuerza y dice] Alá dja nho conchi Portugal, Kré bai conchi Portugal, tudo é farinha do mesmo saco....

[Usted ya conoce Portugal yo quiero ir a conocer Portugal como usted todo es harina del mismo saco].

Nha Tita, jefa de cooperativa de mujeres, interior de la isla de Santiago, 2012.

Nha Tita, quiere viajar a Portugal, a Oporto para asistir dentro de meses a la ceremonia de final de curso de la licenciatura de su hija que no ve hace ya cinco años. Nos dirige la petición de cómo - *ya que hemos venido hasta ella (ellas)*- puede hacer para obtener un visado para ir a asistir a la entrega del diploma de su hija. **Nha Tita** nos sorprende porque pide abiertamente a los antropólogos que las visitan y llevan una larga tarde de entrevista que no se vayan sin que les devuelva algo. Ella pide que la instruyamos como pedir un visado. Se lo explicamos con detalle, lo que debería pedir a la Universidad de Oporto, una carta de invitación, y los demás pasos en la Embajada de Portugal en Cabo Verde (billete de avión ida y vuelta, extracto bancario con un cierta cantidad de dinero, una declaración responsable de retorno al país, etc.). Su *batalla* como mujer y madre es la que muestra en la ocasión del encuentro etnográfico, y se ubica en la relación etnográfica desde su agencia en el sentido de que tras compartir su tiempo y su discurso con nosotros quiere que le expliquemos cómo llegar a Oporto. Usa su agencia para ubicarse en igualdad de posiciones, es consciente de su poder y lo usa. Esto muestra el valor que podemos adquirir como antropólogos y cómo el encuentro puede ser beneficioso para ambas comunidades, las estudiadas y los estudiosos. Por último, **Nha Tita** demostraba que su comunidad donde ella era una *lideresa natural* era, eran todas esas mujeres, parte de la conversación, de la conexión con el mundo tecnológico y que nosotros que les fuimos a visitar y estudiar, deberíamos aprender esencialmente a escucharla, a escucharlas.

Dinero, Desarrollo y el ‘oro de los emigrantes’.

“Los emigrantes eligen nuevas formas, aterrizan aquí con oro para decir que todo va bien. Ellos no hablan de sus dificultades... Todos los jóvenes quieren imitar lo que viene de los emigrantes que llegan aquí. Influencian a los jóvenes.”

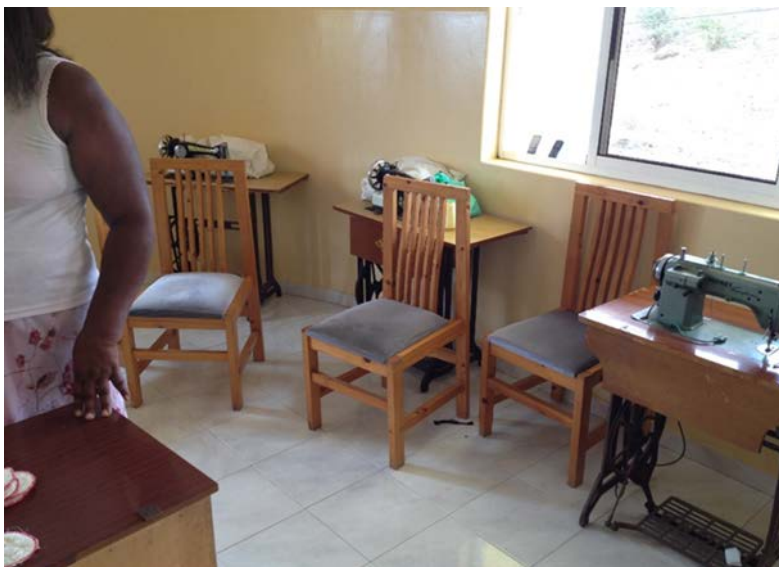
Nha Tita, jefa de cooperativa de mujeres, interior de la isla de Santiago, 2012.

Nha Tita se hace eco del debate sobre el éxito/ fracaso de la migración tan presente en las sociedades de migración intensiva e identidades móviles como es la caboverdiana. El choque cultural de los que retornan, aparentemente exitosos, y cómo eso por un lado influye en los jóvenes en su aldea. Para Nha Tita, la migración retornada ha cambiado las *formas de entreyuda comunal*, el plato de comida que sostiene a alguien que no lo tiene y esto es de gran valor antropológico al remitir a uno de los ejes de análisis fundamental en la historia de la antropología como es la *tradición y cambio cultural*. El *oro de los emigrantes* es la fijación de la idea de una falsa seguridad, pero también es un anhelo del éxito consustanciado en el metal, que tanto aprecio tiene en la cultura material y del adorno de las gentes de Santiago. Se manifiesta en ese exhibicionismo el *valor de atesorar y exhibición de estatus adquirido*: emigrado/a. Otra de las señales posibles es que en la cultura criolla *caboverdiana* y especialmente en las zonas rurales del país, escasamente bancarizadas y dependientes de la agricultura, los habitantes destinan, en los años buenos, algún dinero a adquirir sencillas piezas de oro, habitualmente pendientes o cordones que se montan con azabache o una medalla de la Virgen de Fátima o Santa Bárbara, y que constituyen no solo un adorno sino también un seguro contra cualquier siniestro o necesidad médica. La **Señora Tita** muestra que el valor de la dignidad no solo está en el *oro de los emigrantes*, está en las formas del sostén material de las personas de la comunidad que pueden correr el riesgo de quedar con hambre, si no hay esta cocina colectiva que alivia el espectro de la mala nutrición, o de la carestía.

“Muchos de los que fueron forzados ya no ganan el dinero que ganaban antes. Cuando alguien muere estás lejos, pero si el cuerpo va a venir a CV, no queremos eso; si la persona está en prisión, todavía tenemos la esperanza de verlo vivo algún día, pero muerto no queremos que nos envíen los cuerpos de nuestros familiares.”

Nha Tita, jefa de cooperativa de mujeres, interior de la isla de Santiago, 2012.

Los migrantes caboverdianos ya no ganan como antes, hay crisis en Europa (la de 2008) y las remesas en periodo contra cíclico han caído. Quienes están fuera ya no pueden mandar tanto. Pero, además, la migración implica costes, la familia se separa, el regreso siempre es cuestionado pero es preferible volver vivo que muerto. Que les manden los cuerpos de alguien que murió ausente es peor que si tu pariente está encarcelado en el extranjero. Siempre podrá volver. Hay que leer aquí *la primacía de la vida*, palpable, de lo que se puede contar, y no, los infortunios que la vida de emigrante te puede brindar. Mientras haya vida, hay esperanza para el reencuentro. La cooperativa de mujeres es el centro de actividades artesanales cuyos productos son una fuente adicional de ingresos monetarios para las mujeres de Brianda. Cuando las visitamos en 2012, se dedicaban a la artesanía de bolsos y accesorios en cuerda de sisal, o trabajos de costura aplicados en manteles y juegos de mesa decorados. La siguiente secuencia de fotos nos muestra aspectos de los trabajos desarrollados en la Asociación-Cooperativa de Brianda.





La sala de costura de la Asociación Cooperativa de Mujeres, y trabajo artesanal de centro de mesa en cuerda de sisal. Brianda. 2012. Foto de F. Barbosa



Sala de trabajo de la Cooperativa de Mujeres de Brianda y trabajos de mantelería y accesorios de casa. Foto. F. Barbosa.



Telar tradicional instalado para trabajos de tejeduría de *panu di terra* tradicional. Foto: F. Barbosa

Doña, Nha Tita y el resto de las mujeres de Brianda en particular, representan en el presente etnográfico *el imaginario cultural*, de un tiempo de las mujeres en Cabo Verde. Es decir son mujeres del pueblo humilde, cuyas vidas en este lugar apartado 15 km de la capital del país. saben que sus vidas reposan en su capacidad de *resiliencia* al medio agreste y árido donde habitan, con varios déficits de acceso a una vida buena y que sus *valores societales*, mantienen al grupo doméstico y vecinal extenso, a través de la institución perene del *djuda* (Évora, 2001), y el *djuntamom* [ayuda, apoyo mutuo]. Sus valores de *dignidad, confianza, respeto y esperanza, cuidados y deuda moral*, son inalienables. Y cuando se trata de interpretar lo que significa *desarrollo*, muestran voluntad de colocarse en la senda de lo que consideran que harán mejor que los hombres de su aldea. Las mujeres de Brianda creen que tienen más oportunidades de aprovechar la coyuntura; los hombres tienen poca participación, “*Es más probable que participemos en el desarrollo*”, remata **Nha Tita**. Estas mujeres *no migrantes* saben valorar que es positivo en la migración hasta un límite. Saben igualmente que lo *local* también tiene su lugar en su vidas como mujeres y madres, jefas de hogar.

Saben que el sistema de *djuda* es como recuerda Iolanda Évora:

“*Djuda* funciona como una forma de cooperación en el trabajo basada en un entramado de deberes y obligaciones que supera al del trabajo. La estructura que rige al *djuda* es vertical, de jerarquía y sumisión, y los lazos de parentesco o relaciones familiares establecen las obligaciones de ayuda”, (Évora, 2000, p. 18).

Nuestro trabajo empírico permite añadir que hay una narración de la *horizontalidad*⁸⁵, semejante a la del sistema de *djuda* ya referido en este intercambio de los platos cocinados como seguro alimentario. Cuando esta informante critica la migración señala un asunto que no siempre la literatura refiere cómo afecta la vida de quien pueda ser beneficiario de las *remesas* del extranjero. El impacto de la crisis de 2008 causa para muchas familias una irregularidad en los envíos a Cabo Verde. Los emigrantes también se han visto afectados en los países de origen donde viven, el dinero escasea para todos. **Dona Tita:** hace un relato sobre los emigrantes donde cuenta la impresión de una persona allegada, que es funcionario en el país.

“Ten un senhor [amigo de Nha Tita], ki él é funcionario, el ba na misson de serviço na Portugal, él torna bai é bai passa férias; é bai oki él ben él fla: caoverdianus ki sta lá oki kes ka ta manda e ka pamodi es ka gosta di manda, es ka tene pa manda...”

[Hay un caballero que es funcionario aquí, se fue en comisión de servicio a Portugal, volvió, y se fue de nuevo de vacaciones; cuando volvió dijo: los caboverdianos que están fuera cuando no mandan dinero, no es porque no les gusta mandar dinero, es que no les sobra...]

Nha Tita, jefa de cooperativa de mujeres, interior de la isla de Santiago, 2012.

En definitiva las mujeres de Brianda, y Nha Tita, son agentes de su propio cambio, trabajan para ser beneficiarias de lo que el desenvolvimiento o el deseo de mejorar aunque sea por el principio muy humano de imitación traiga a sus vidas modestas en Brianda. Son capaces de mostrar la agencia y sortear sus propias dificultades para mitigar una situación estructural de aislamiento, estructuras rígidas de poder o falta de acceso en su día a una educación formal. Ellas luchan contra su exclusión por las fuerzas del capitalismo desde su nacimiento colonial que excluyó muchas poblaciones en detrimento de otras. La migración representa la posibilidad de mejorar sus vidas, pero si no emigran

⁸⁵ Évora, Iolanda (2000) Cooperativa: política de Estado ou cotidiano? O caso de Cabo Verde. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, 2000/2001, vol. 3/4, pp. 9-30. Este trabalho baseia-se na dissertação de mestrado *As representações sociais da cooperativa: um estudo na ilha de Santiago, Cabo Verde*, sob orientação da Prfa. Dra. Arakcy Martins Rodrigues, defendida no IPUSP, Brasil, em 1996.

saben retirar del ejemplo dado por los aparentemente exitosos convecinos que regresan a Brianda para construir sus casas de emigrantes y que mejoras pueden incorporar en sus hogares. Saben discernir *que no todo lo que reluce es oro*, adagio popular que invita a valorar la sustancia de las relaciones que tejen en Brianda, en las cocinas comunitarias y en la asociación-cooperativa de mujeres y el mundo en que viven y comparten, desconfiando de las apariencias y sabiendo aprovechar las oportunidades para sacar sus familias adelante.

Movilidades sociales, políticas de cuidados en espacialidades imaginadas. Mujeres y la ética y circulación de los cuidados.

Podemos preguntarnos si entendemos que la movilidad en el mundo global comprende los procesos de movilidad en procesos de redes, relaciones, flujos y como fenómenos híbridos, predispuestos y actuados por factores socioculturales como la edad, ocupación y nivel económico, entre otros como propone la geógrafa, investigadora feminista estadounidense Susan Hanson, sugiere que hagamos que el contexto geográfico, social y cultural sea central para nuestro análisis, porque género y movilidad afirma, son consustanciales. Escribe en su artículo “*Género y movilidad: nuevos enfoques para pensar la sustentabilidad*”, que “las feministas saben desde hace mucho tiempo que el género y la movilidad son inseparables, se influyen mutuamente de manera profunda y a menudo sutil”, (Hanson, 2010, p. 2). Ciertamente es, que en su ensayo aclara que utiliza el término de *mobility*, para referirse a la *movilidad* cotidiana de personas que todos los días se desplazan de casa al trabajo, u otro tipo de actividades corrientes, sin descartar que ciertos aspectos que trata en el artículo sean de una hipotética aplicación al movimiento de mercancías y bienes y de personas en proyectos de migración internacional. Añade que, “comprender la movilidad cotidiana es vital no solo porque es fundamental para los medios de sustento [individual, añadido mío], la vida familiar, la vida comunitaria y las concepciones de género” (Hanson, 2010, p. 4). En España, partiendo de los *Estudios Transnacionales y Nuevas Movilidades*, Almudena Cortés y Anna Sanmartín (2008), para citar algunas autoras en el ámbito nacional y en el internacional los académicos y académicas, Steven Vertovec, Alejandro Portes, Nina Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton o Noel B. Salazar (2017), han trabajado estas temáticas desde distintas concepciones teóricas. Así, una de las aportaciones menos explorada es la dimensión transcultural de la perspectiva transnacional: precisando la atención en varios espacios

geográficos y, considerando las interconexiones e interdependencias que ocurren al crearse nuevos campos sociales en su intersección. En Portugal, el estudio de la antropóloga Marzia Grassi (2003), sobre las *rabidantes*, mujeres de Cabo Verde que se dedican al comercio espontáneo internacional, en su tesis doctoral fueron objeto de una etnografía hecha en la isla de Santiago, Cabo Verde. Grassi, revela como “las veteranas” *rabidantes*, mujeres bien sucedidas han podido aumentar su patrimonio y convertirse en pequeñas propietarias de casas o de sus propios vehículos de transporte y ser ‘patronas’ de otras mujeres comerciantes, ayudándolas en sus viajes de compras como mostramos en la etnografía que aquí presento. Jennifer Mandel (2004), es geógrafa, y trabajó con las mujeres comerciantes en Porto Novo, Benín, África Occidental, proporcionando muestras claras de los beneficios potenciadores de la movilidad; su trabajo expone la fuerte relación entre la movilidad física de las mujeres (la capacidad de viajar a negociar con mayoristas en otros lugares específicos y acceder a redes sociales distantes) y en la mejora de sus medios de vida y sustento familiar: las mujeres que podían viajar tenían mayores ingresos. A este propósito, existe una visión habitual de que la movilidad empodera a las mujeres en el sentido de que les ofrece posibilidades de crecimiento en todas las esferas de sus vidas y más a las mujeres de los países en vías de desarrollo. El antropólogo, Noel B. Salazar, especializado en antropología de la movilidad y viajes y turismo, había ya tratado de recordar que “De hecho, las personas vinculan la movilidad horizontal o geográfica casi automáticamente con la "escalada" vertical-económica (financiera), social (estatus) y cultural (cosmopolita), (Salazar, 2011, p. 2). Por otro lado, Cortés, Moncó, y Barbosa (2018), ahondando en una vertiente crítica de corte antropológico afirmaron que:

“En este sentido, los análisis críticos de la movilidad (a menudo provenientes de la antropología) señalan que la movilidad ha alcanzado el significado social a menudo entendido como una mejora para uno mismo y para los familiares. De hecho, muchas personas vinculan la movilidad geográfica casi automáticamente a algún tipo de ascenso, ya sea económico, social o cultural. Por eso señalan, que la *movilidad transnacional* es uno de los factores estratificadores más poderosos, y alimenta una jerarquía global de movimientos. Es decir, la movilidad representa el principal marcador de diferencia y de estratificación social de nuestro tiempo, [C. f., Sheller y Urry, 2006; Salazar y Smart, 2011; Glick Schiller y Salazar, 2013], (Cortés, Moncó, y Barbosa, 2018, p. 6).

Sin embargo, las geógrafas feministas, como Susan Hanson, sostienen que la movilidad es poderosa para las mujeres, simplemente porque es una medio *de salir de la casa* y hacerlas ingresar al *dominio público*. Esto se aplica a la vida cotidiana más inmediata, y responde al creciente deseo y actitud proactiva de las mujeres en muchas partes del mundo

en salir de la casa-hogar-familia. y reunirse con sus amistades o participar en actividades económicas, de ocio o cívicas. Y por supuesto lo han hecho casi siempre históricamente, algunas muchas, arriesgando su vida y ‘reputación de honorabilidad social’. Sin embargo, cuando se trata de cruzar una frontera en busca del sustento de su familia o grupo doméstico, las mujeres todavía se enfrentan a muchas prácticas e ideologías que en función del género y sexo dificultan sobremanera su libertad de movimientos. Efectivamente, estos son los casos en que se utiliza la inmovilidad forzada o la negación de la movilidad para mantener a las mujeres en una posición subordinada y para perseverar las relaciones de género tradicionales, pero la autora expresa que como investigadores y junto a las investigadoras feministas vigilantes, deberíamos, tener en cuenta que esta visión de la movilidad como un hecho positivo, sin límites, ha sido cuestionada por una visión opuesta que considera que la movilidad no es necesariamente empoderadora y la inmovilidad como no necesariamente desempoderante (Hanson, 2010:7). Podemos concluir entonces, que pese a formular una visión desde la geografía feminista de las movilidades y el género, (Hanson, 2010), hace eco de las resistencias a este posicionamiento desde la teoría feminista de la geografía y estudios de movilidades. Su crítica se centra en reflexionar sobre que:

“No es suficiente decir que el contexto importa, así como tampoco es suficiente decir que el género importa. Necesitamos demostrar cómo y dónde importan y a quién, al conceptualizar el género y la movilidad, es esencial ver al individuo como parte integrante del hogar, el vecindario, la región y la sociedad en general; Todos estos elementos contextuales son importantes para comprender cómo y por qué el género influye en la movilidad.” (Hanson, 2010, pp. 10-12).

Pero es desde la antropología de la movilidad, que rescato la idea de las *movilidades y las culturas de migración* que marca de forma muy saliente las historias de vida de las madres solas, que viven o han partido de Cabo Verde y a lo que se llamó en los estudios sobre migraciones caracterizadas por una alta movilidad no solo interislas, sino internacional del pueblo caboverdiano, “*culturas de la migración*”. Autores de la ciencia antropológica como Nigel Rapport, y Andrew Dawson, (1998), Jeffrey Cohen, (2004), o Jørgen Carling, y Lisa Åkesson (2009), han ofrecido distintas explicaciones para la variedad y complejidad del fenómeno, según los contextos geográficos, en el caso del archipiélago oceánico de las islas de Cabo Verde muy marcante.

En este sentido, Noel B. Salazar (2011), manifiesta que:

“Lo que es diferente en los tiempos modernos es que la movilidad humana debe enmarcarse en relación con el sistema político global de los estados-nación, que establecen y controlan los parámetros de los movimientos (trans) nacionales y prefieren poblaciones de sujetos relativamente inmovilizados. [...], En un mundo que se percibe como en un flujo constante, el control sobre la potencial movilidad y movimiento de las personas se ha convertido en una preocupación central para proyectos de gestión y gobernanza. [...], La movilidad no implica que las personas se vuelvan más similares o iguales. El movimiento de personas puede, y a menudo lo hace, crear o reforzar la diferencia y la desigualdad, así como mezclar o borrar tales diferencias” (Salazar, 2011, p. 3).

En consonancia con la geógrafa feminista la Susan Hanson, y Noel Salazar, antropólogo, advierten que la preocupación por la movilidad, aunque necesaria, ha hecho que algunos académicos pierdan de vista la importancia continua de las prácticas basadas en el lugar y los modos de conciencia para la (re) producción de culturas y sociedades. (Salazar, 2011, p. 3), y Hanson (2010), muestra citando el trabajo de la geógrafa feminista Melissa Gilbert (2000), que equiparar movilidad con poder e inmovilidad con falta de poder es demasiado simplista. Gilbert cree que "ninguna espacialidad es inherentemente con o sin poder", demostrando en su estudio sobre mujeres afroamericanas en Worcester, Massachusetts, EE.UU., cómo la acotación/confinamiento espacial en realidad puede permitir, debido al arraigo en el/un lugar conducir a redes sociales bien desarrolladas que brinden apoyo de numerosas maneras, incluido el acceso a guarderías y viviendas entre las mujeres negras y blancas pobres y con hijos, (Cfr., Hanson, 2011, pp. 10-11). La teoría feminista de la geografía ha documentado que el concepto ‘confinamiento/acotación espacial’ de muchas mujeres afecta negativamente sus oportunidades económicas, es decir su in(movilidad). En consecuencia, y en el caso de las mujeres negras estadounidenses, Gilbert ahonda en los efectos del organizador social, como la “raza”, lo que exige según ella, una revisión más aguda de dicho concepto:

“Sostengo que la tesis del confinamiento/acotación espacial se basa en una conceptualización problemática de los vínculos entre el espacio y el poder en la vida cotidiana de las personas, que equipara la inmovilidad con la impotencia y la movilidad con el poder. La tesis no solo teoriza el poder como unidireccional (es decir, más poder, más movilidad), sino que también enmascara diferencias importantes entre las mujeres al desterrar la movilidad y la inmovilidad en relación con las relaciones sociales distintas al género, como la "raza". [...], dependiendo de la constelación de las relaciones de poder, la limitación espacial de la vida de las mujeres es un recurso potencial para su seguridad económica, así como una limitación para su seguridad económica”, (Gilbert, 1998: Introd.).

Partiendo de un análisis que combina los saberes de geografía urbana, geografía feminista, teoría feminista, y teoría crítica de la raza, examina si el manejo de los procesos de arraigo espaciales por parte de las mujeres en la construcción de sus estrategias de supervivencia puede ser tanto habilitante como restrictivo. Los resultados que obtuvo en sus pesquisas confirman que la delimitación [*boundedness*, 'acotación'] espacial de la vida cotidiana de las mujeres negras y sus estrategias de supervivencia están mutuamente constituidas; es decir, las redes personales basadas en el lugar son un componente importante de las estrategias de supervivencia y pueden ser tanto habilitadoras como restrictivas, dependiendo de cómo el racismo estructura las experiencias de las mujeres.

Para el caso de las mujeres caboverdianas de este estudio, las que no se movieron quedando *atrás* y las que se mueven, van y vienen en sus negocios como vendedoras *rabidantes*, en la isla de Santiago, y las que han venido a Madrid, su movilidad está marcada por la clase, su origen social humilde, la falta de oportunidades en el acceso a la educación formal, y los patrones de unidades domésticas familiares encabezadas por mujeres, pero esto en nada ratifica la idea de que son necesariamente *las más pobres entre las más pobres* o *dañinas para sus hijos*, tal como las distintas 'ortodoxias globales', señaladas por Varley, (1996), o por Arlene Doumit El Khoury (1996), en el capítulo "*Mujeres jefas de hogar: estado de la investigación y reflexiones metodológicas*", (1996). "*Construirse mujer*" como afirma, es un proceso que responde a un tiempo y lugares político, cultural, económico particular, pero para ello, no se puede obviar la asimetría histórica que aprisiona a las mujeres en la vida y en cualquier lugar del orbe terráqueo, donde la *diferencia sexuada* que marca la convivencia entre las mujeres y los hombres ha querido siempre "*controlar y definir el cuerpo y la sexualidad de las mujeres*", (Moncó 2011, p. 31, citando a Laqueur 1994). La inversión que las madres caboverdianas hacen desde un posicionamiento de un patriarcado que "*hetero-designa*" y las representa como destinadas a cuidar a su prole contra todas las dificultades, solo reifican "la vocación impuesta jerárquicamente el sacrificio por los hijos [hijas] que se hace extensible a toda especie, e incluso al mundo" (Moncó, 2011, p. 31).

Según Amelia Martín Casares, en la obra "*Antropología del Género; culturas, mitos y estereotipos sexuales*" ([2006], 2012), "Si la antropología quiere ser completa tiene que reconocer todas las relaciones de poder, sin cerrar los ojos ante una de las asimetrías más frecuentes, el desequilibrio de recursos entre mujeres y hombres", Martín Casares ([2006], 2012, p. 30 citando a Thuren 1993, p.7). De todo lo dicho se

deduce como corolario que la presencia de las mujeres en el espacio público facilita su capacidad de agencia para agenciar recursos, mantenerse conectadas de distintas maneras y trabajar contra una exclusión estructural que ellas resisten a través de sus acciones. Su capacidad de agencia las lleva a *cruzar territorios*, tanto físicos como inmateriales revelando la fuerte relación entre la movilidad física de las mujeres en la mejora de sus medios de vida y sustento familiar.

Políticas de Cuidados: empleo decente, tiempo decente. *Desfamiliarizar y Desmaternalizar los Cuidados en Cabo Verde.*

En esta sección previa a las conclusiones de este Capítulo V, presento las últimas disposiciones gubernamentales que el gobierno actual de Cabo Verde ha puesto en marcha en 2017. Los recientes pasos que el gobierno de la República de Cabo Verde dio arrojan una luz transformadora sobre el alcance de las políticas públicas de cuidados y el esfuerzo y arreglo de las familias caboverdianas para superar la desigualdad de género. Según los datos recopilados el 72% del tiempo dedicado al cuidado del hogar familiar es responsabilidad de las mujeres, frente al 28% dedicado por los hombres (PNC / 2017, Resolución n° 143/2017 de 6 de diciembre, 2017)⁸⁶

El Plan Nacional de Atención 2017-2019, aprobado por Resolución N ° 143/2017 de 6 de diciembre, nace de la observación de que “en determinados segmentos sociales, especialmente vulnerables, determinadas situaciones del ciclo de vida presentan lagunas de equipamientos y servicios de cuidados.”

El mismo Plano Nacional de Cuidados (PNC), afirma que Cabo Verde es un país en “crisis de cuidados”. Los segmentos más vulnerables de la sociedad, las madres jefas de familias monomarentales ‘ *que no gozan de un soporte por la red de parentela más extensa y ausencia de guarderías públicas, se ven forzadas a cuidar de forma exclusiva de su descendencia*’ . En su propuesta el PNC prevé tres medidas de fondo y horizonte político:

- ✚ Formación profesional orientada a las cuidadoras del segmento más empobrecido de la población

⁸⁶ 1502 I SERIE – N° 74 “B. O.” Da República de Cabo Verde de 6 de Dezembro de 2017. Accesible en: CIN-novo-bo_06-12-2017_74.pdf (becv.org)

- ✚ Creación de una red nacional de cuidados
- ✚ Promoción de una política de incentivos a la redistribución doméstica de las actividades de cuidados, en el sentido de corregir las distorsiones de género.

Las intenciones políticas del gobierno caboverdiano son socializar y colectivizar la responsabilidad de los cuidados mediante políticas públicas de apoyo a las familias, atendiendo a los segmentos más empobrecidos de la sociedad; las madres solteras jefas de hogar monomarentales. En el mismo PNC se reconoce que el tiempo dedicado a la supervisión del cuidado de la infancia, ocupa un 70% de su tiempo y los varones un 30%. Las consecuencias prácticas en las vidas de la mujeres es explicitada en el PNC. Las mujeres jefas de familia monomarentales, cuando tienen que trabajar para aumentar los ingresos de su grupo familiar *“incluida la supervisión permanente de estos niños”*, son mucho más proclives a experimentar situaciones de vulnerabilidad y riesgos al igual que sus hijos. Reconoce el estado caboverdiano en el documento; *“la disolución de las redes tradicionales de apoyo a las familias, tanto las de parentesco como las de vecindario y comunitarias y el hecho de que el propio Estado no haber asumido una red universal de cuidados, ha sobrecargado a las mujeres y ha privado a la infancia y los adultos mayores, los dependientes físicos, a las cuidadoras y cuidadores, del ejercicio y disfrute de sus derechos sociales, políticos y económicos”* (PNC, Resolución nº 143/2017). La originalidad del PNC es hablar de que la pérdida y desgaste provocado por la disolución de los *lazos comunitarios*, el aflojar de los lazos de parentesco, han sobrecargado a las mujeres al convertirlas forzosamente en las cuidadoras exclusivas de la familia. En consecuencia su calidad de vida: el tiempo de las mujeres para su crecimiento personal y la pérdida de la calidad del propio ejercicio del cuidado ha empobrecido a toda la sociedad caboverdiana. Ante los desafíos futuros de una transición demográfica confirmada que se esboza esta *crisis de cuidados* solo se puede agravar si no se toman serias medidas para revertir la tendencia negativa. Avanzando en el concepto de *desfamiliarización* de los cuidados el gobierno propone como compartida la presencia y el apoyo del Estado como garantía en última instancia. Para ello prevé medidas de reequilibrio de la distribución del peso del trabajo no remunerado y del tiempo de cuidados dedicados por las mujeres y los hombres. Programas que con un trasfondo económico y vector de un desarrollo sostenible consideren y amparen la orientación *del tiempo de las mujeres para la generación de empleo decente* (PNC, 2017). Quizás lo que más llama la atención es la orientación que

el PNC promueve como eje de la protección social y el pleno ejercicio de la ciudadanía para las mujeres caboverdianas es la *desmaternalização* de los cuidados y la promoción de oportunidades de desarrollo personal y profesional para las mujeres hasta ahora reducidas a la mera condición de cuidadoras.

Sin embargo, Iolanda Évora, llama la atención sobre la emergencia de la significación de la '*doxa igualitaria*', algo que sería cómo entender estos avances como una respuesta modernizadora del país y de las relaciones entre los sexos en Cabo Verde.

“La nueva“ doxa igualitaria ”que sustenta nuestro pensamiento sobre estos temas también apoya la caracterización del país considerado avanzado en cuanto a leyes que protegen los derechos de las mujeres, pero corresponde a las ciencias sociales verificar si tales leyes se hacen cuando se plantean demandas detectadas en la sociedad o si se trata principalmente de iniciativas impulsadas por las intenciones demostradas por organismos internacionales cuyo desempeño se basa ciertamente en principios e ideologías sobre la sociedad, las relaciones de género y el desarrollo económico y social ” (Évora, 2019: s/pg.).

Esta *doxa igualitaria* en Cabo Verde vendría a ser según la autora, una sustitución del patriarcado y que confirman la introducción de una programa político-ideológico de emancipación y autonomía nacionales (Évora, [2012], 2019: s/pg.) y que en el fondo contribuyen a reforzar las relaciones de género hegemónicas en vez de sustituirlas. Es importante preguntar si estas medidas adoptadas por el gobierno en 2017 son beneficiosas realmente para todas y todos en el país. Solo procurando interpretar cómo las mujeres y los hombres lo han recibido nos podrá ayudar a comprender las relaciones de género actualmente en Cabo Verde. señalando

Por otro lado, este particular estado de cosas nos lleva a cuestionar las funciones de la maternidad en Cabo Verde, que son también objeto de la reciente intervención estatal. Para ello buscaré poner en dialogo a tres académicas feministas, Beatriz Moncó, Nancy Chodorow y Oyèrónké Oyèwùmí, con mi trabajo de campo etnográfico. Moncó (2011), concluye el apartado 5.2 “*Las funciones de la maternidad como origen de la subordinación femenina: el planteamiento de Nancy Chodorow*” señalando que:

“Primera (...), la función maternal y sus adscripción femenina no es la única causa de la dominación masculina. Segunda, los datos empíricos han demostrado [la] falta de universalidad [de las tesis defendidas por Chodorow]. (...) tercera, que el cuidado de los niños y la función del maternaje sigue siendo problemática y marcando las desigualdades de género.” (Moncó, 2011: 145).

Los casos etnográficos aquí expuestos nos llevan a estar de acuerdo con Moncó cuando apelando a la antropología señala que no es fácil encontrar el padre ausente tal como lo

plantea Chodorow. En Cabo Verde la monomarentalidad y el modelo matrifocal generalizado, el padre es un referente social ausente del hogar materno-filial. Los hijos e hijas saben quiénes son sus padres y los pueden ver en muchos casos, son los casos de Vitalina, Eduarda o de Nha Matilda, o Nha Tita, que pese a todo los hijos e hijas saben dónde viven, y en el caso particular de Vitalina, la presencia de sus hermano casado y viviendo en el mismo bloque de vivienda familiar conjunta es un referente masculino constante. Existen, Moncó (ibidem 144), ausencias morales, educacionales, es decir no participan en el *esfuerzo y responsabilidad* que estas mujeres Vitalina, Nha Matilda, Nha Tita o Ermelinda, pusieron en educar la progenie. En Cabo Verde la educación de muchos hijos e hijas está garantizada en grupos femeninos extensos, y puede haber más de una madre, hay muchas madres sociales (Lobo, 2010). Estos aspectos son revelados por el trabajo de campo de Andrea Lobo en la isla de Boavista, Cabo Verde. Según la antropóloga:

“La maternidad, tal como se entiende en Cabo Verde, no se limita a la figura de la madre, involucrando a otras mujeres en el intercambio de sustancias esenciales para la vida diaria: comida, cama, casa, bienes y valores. En este contexto, surge una importante estrategia que hace de la maternidad en Cabo Verde un caso particular: el hecho de que una generación no es suficiente para la plena realización de la maternidad, ya que esto requiere del esfuerzo coordinado de dos generaciones de mujeres dentro de la estructura familiar ”, (Lobo, 2010, p. 1).

Para la antropóloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, la familia nuclear tal cómo es concebida nominalmente le sugiere una crítica africana. Para Oyěwùmí:

“Aunque el feminismo se ha vuelto global, es la familia nuclear occidental la que proporciona la base para gran parte de la teoría feminista. Así, los tres conceptos centrales que han sido el pilar fundamental del feminismo son: mujer, género y hermandad solo son inteligibles cuando se presta especial atención al núcleo familiar de donde surgieron.” (Oyěwùmí, 2018, p. 193).

La autora coincide en el análisis de los papeles de género producidos dentro de la unidad familiar nuclear y los consecuentes procesos de identificación entre madres e hijas y el de los hijos varones y sus madres. Pero su giro crítico es el de definir que la familia nuclear es un modelo claramente euro-estadounidense, y por lo tanto no universal. Lo considera *alienígena y extranjero* (Oyěwùmí, 2018), al continente africano. Explica que si coexiste es por imposición y promoción por el orden colonial, poscolonial y neocolonial y la acción de las *agencias internacionales de (sub)desarrollo, organizaciones feministas, organizaciones no gubernamentales contemporáneas, entre otras* (Oyěwùmí, 2018, p. 194). Cruzando su crítica con otras autoras feministas explica que no es de extrañar que la noción de mujer que surge del feminismo euro / estadounidense, tiene sus raíces en el

núcleo familiar, sea consistente con el concepto de *esposa*, y siguiendo a Miriam Johnson, [en las sociedades occidentales] “La relación conyugal tiende ser el centro de la solidaridad adulto y como tal hace la definición misma de mujer a esposa ” (1988, pág. 40). Es decir, la categoría "esposa" tiene sus raíces en la familia nuclear occidental. Concluye Oyěwùmí que la identidad de la esposa es totalmente definidora en esa familia, y si existen otros adultos son totalmente secundarios. El centro de la familia es el marido, la esposa y los hijos. Y añade:

“Parece que la extensión del universo feminista es la familia nuclear. Metodológicamente, la unidad de análisis es el hogar familiar nuclear, que teóricamente reduce a la mujer a la esposa. La mujer en el corazón de la teoría feminista, la esposa, nunca abandona la unidad doméstica. Como un caracol, lleva la casa consigo. El problema no es que la conceptualización feminista comience con la familia, sino que nunca trasciende los estrechos límites del núcleo familiar”, (Oyěwùmí, 2018, p. 194).

Por lo tanto, las relaciones de género desde la crítica africana defendida por Oyěwùmí (2018), nos informa que “*dondequiera que esté presente una mujer, ésta se convierte en la esfera privada de la subordinación femenina. Su sola presencia lo define como tal* (Oyěwùmí, 2018, p. 194). Por lo tanto, la autora ve problemas en la teoría feminista occidental para leer los procesos internos de la familia africana, ‘porque la madre, es definida primordialmente como la esposa del patriarca’ o que ‘parece no haber comprensión del papel de la madre independientemente de sus vínculos sexuales con un padre. Las madres son ante todo esposas.’ (Oyěwùmí, 2018, p. 195). Haciendo un analogía con la idea occidental sobre el oxímoron de *madre soltera*, nos dice que, en muchas culturas, la maternidad se define como una relación progenitora y, no como una relación sexual con un hombre. Esto para Cabo Verde tiene un eco en la definición del estatuto de la *mai d’fidju* (madre de hijo), que establece los lazos de la matrifocalidad en muchas de las familias caboverdianas, pero no de todas como hemos visto. Contraponiendo la idea de un único tipo de organización familiar (nuclear, occidental de la madre reducida a la condición de esposa), Oyěwùmí (2018), presenta su trabajo de campo etnográfico sobre la sociedad *Yorùbá* del suroeste de Nigeria, para mostrar que el tipo de familias presentes no está marcado por el género, ‘*los roles de parentesco y sus categorías no se diferencian por el género*’ (Oyěwùmí, 2018, p. 196). La autora nos informa que los núcleos de poder en la familia *Yorùba* son difusos y no especificados por la categoría género. Recurriendo a los trabajos de la antropóloga estadounidense Niara Surdakasa, [nacida Gloria Albertha Marshal], que mostró la característica contrastante de los sistemas familiares basados en África y los sistemas basados en las formas europeas.

Ella señala que la familia nuclear es una familia conyugal construida alrededor de la pareja: los cónyuges son fundamentales. En África Occidental (donde se insertan los Yorubas), es el linaje el que se considera una familia y argumenta que:

“El linaje es un sistema familiar basado en la consanguinidad que se construye en torno a la centralidad de los hermanos y hermanas: las relaciones de sangre. [...] Si hay alguna identidad que le da a la mujer, esa es la posición de madre. Dentro del grupo doméstico, los miembros se agrupan en torno a diferentes unidades de madres e hijos, descritas como *omoya*, que literalmente significa hijos de una madre: hermanos de útero. Debido a la matrifocalidad de muchos sistemas familiares africanos, la madre es el eje alrededor del cual se delinean y organizan las relaciones familiares”, (Oyèwùmí, 2018, p. 197)

En resumen, la antropóloga Oyèrónké Oyèwùmí, defiende que la dificultad para aplicar conceptos feministas para expresar y analizar las realidades africanas es el desafío central de los estudios de género africanos. Para el caso caboverdiano es problemático una aplicación literal de esta estructura procesual de relaciones de parentesco tal y como señala esta autora. Lo digo por el complejo entramado de influencias *criollizadas* de los roles y sistemas de parentesco que conservan trazos de una doble herencia negro-africana y europea. Y creo que también puede ser una visión un tanto esencializada de la familia o familias africanas. Para un continente geográficamente tan extenso y con tantas formaciones culturales presentes, no creo que se sostenga esta visión particularista de la sociedad Yoruba aplicable a todo el continente africano. También en Occidente el papel de la maternidad ahonda sus raíces en una poderosa ideología que nace en el siglo XIX y se consolida en el siglo XX, tal como recuerda Ana Davin en el texto *Imperialism and Motherhood* (2013), basado en asunciones sobre una maternidad deseable ante el declive de las tasas de natalidad en Europa, nociones de domesticidad e individualismo (Davin 1978: 13).

“Así chantaje moral, explotando las dificultades e inseguridades de muchas madres, apuntalaba su nuevo estatus elevado. Su elevación tampoco significó el fin de la subordinación. Para ser buenas madres, ahora necesitaban instrucción, organizada a través de las diversas agencias de las sociedades voluntarias y el gobierno local, en las habilidades de lo que llegó a conocerse como instrucción para la maternidad, como eran siendo definido por la profesión médica. Los médicos, las enfermeras de distrito, los visitantes sanitarios, todos afirmaban su superior conocimiento y autoridad, establecían sanciones morales por motivos de salud y el interés nacional y denigraban los métodos tradicionales de cuidado infantil, en particular el cuidado de cualquier persona excepto la madre: vecinos, abuelas, y automáticamente se asumía que los niños mayores que cuidaban de bebés eran sucios, incompetentes e irresponsables” (Davin , 1978, p.13).

Podemos inferir de la lectura del texto de Anna Davin, que la maternidad transcendía las clases, pese a que tuviese distintos orígenes clasistas. Para las mujeres de clases altas y medias altas británicas se puso énfasis en la importancia de que las mujeres no 'eludían' la maternidad se relacionaba con la creencia de que las mujeres de clase media y alta buscaban nuevas oportunidades en la educación y el empleo en lugar de casarse, o se estaban casando pero restringiendo el número de sus hijos, y en consecuencia, se enorgullecía la raza. Para las mujeres pobres y de las clases bajas el juicio era más duro, *“El énfasis en la ignorancia materna se relacionaba más con las mujeres de la clase trabajadora, quienes por definición deben ser ignorantes, o al menos irresponsables, ya que se daba por sentado que si sabías lo que debías estar haciendo lo harías, y si a pesar de ese conocimiento que no tuviste no lo hiciste, debe ser por irresponsabilidad (Davin, 1978, p. 14).*

Sin embargo, la aportación de Oyěwùmí sí que invita a pensar en las críticas a la categoría de género como una categoría colonial, interconectada con la familia, la intimidad, la maternidad, la sexualidad en Cabo Verde. La *función de maternaje* que alude Beatriz Moncó (2009), “y un conjunto de sentimientos que suelen naturalizarse en las mujeres hasta el punto de poder crear una discriminación genérica- siguiendo a Ortner (1974), sí que estoy de acuerdo ‘que el estatus secundario de la mujer dentro de la sociedad constituye un universal un hecho transcultural rastreable en todo tiempo y en todas las sociedades” Moncó, 2011, p. 145). Permite problematizar las luchas de las mujeres contra una sociedad patriarcal (heteropatriarcal) y la dominación y ‘superioridad’ tanto de los varones hombres y de las relaciones heterosexuales. Permite igualmente cuestionar el papel de la modernidad colonial en los sistemas contemporáneos de opresión de las mujeres y de las minorías sexuales LGBTQ+ en el mundo y los sistemas de conocimiento eurocéntricos basados en lo que el filósofo africano Achile Mbembe llama *lógicas de la desposesión* bajo el manto aparentemente igualitario del neoliberalismo.

La maternidad en Cabo Verde cuenta aún con un incipiente sostenimiento por parte del Estado caboverdiano. Persisten condiciones muy frágiles y penalizadoras para el hecho de ser madre. Cabe recordar que el sistema legal de Cabo Verde prevé actualmente una licencia de maternidad de dos meses. En cuanto a la paternidad, se prevén dos días de ausencia justificada al nacer el niño. La *Comissão Nacional para os*

Direitos Humanos e a Cidadania ⁸⁷, “entidad con el mandato de vigilar los derechos humanos en Cabo Verde, emitió una Recomendación al Gobierno de Cabo Verde⁸⁸ para enmendar la Ley que instituye la Licencia de Maternidad y crear la Licencia de Paternidad, “por el bien de la sociedad y el interés superior del niño.” Dicha Comisión Nacional recomendó al Estado *intensificar sus esfuerzos para “promover la igualdad de responsabilidad parental para padres y madres de manera continua y sostenida”*. Por otro lado, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU, luego de la evaluación de la implementación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en el país en 2018, recomendó al Estado de Cabo Verde la introducción del licencia de paternidad. El documento recomienda *la extensión de la baja por maternidad de dos a cuatro meses y la institución de quince días de baja por paternidad*, con base en las directrices de la Organización Internacional del Trabajo, que recomienda un período mínimo de 14 semanas para la baja por maternidad, y la Organización Mundial de la Salud que recomienda la lactancia materna exclusiva hasta los seis meses de vida.

La Carta africana sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos (Carta de Banjul) "(Aprobada el 27 de julio de 1981, durante la XVIII Asamblea de Jefes de Estado y Gobierno de la Organización de la Unidad Africana, reunida en Nairobi, Kenia)" en su CAPITULO II. DEBERES. Artículo 27 dice:

1. Todo individuo tendrá deberes para con su familia y sociedad, para con el Estado y otras comunidades legalmente reconocidas, así como para con la comunidad internacional.
2. Los derechos y libertades de cada individuo se ejercerán con la debida consideración a los derechos de los demás, a la seguridad colectiva, a la moralidad y al interés común.

Artículo 29 El individuo también tendrá el deber de:

1. Preservar el desarrollo armonioso de la familia y de fomentar el respeto y la cohesión de ésta; de respetar a sus padres en todo momento y de mantenerlos en caso de necesidad;

En el documento de la Comisión (CNDHC-2021), dirigido al actual gobierno de Cabo Verde se expone claramente que *“el concepto de igualdad entre hombres y mujeres, y al del padre y el de la madre, en el sentido de garantizar la igualdad de derechos para ambos en la educación del niño en su primer año de vida, constituye todavía un gran*

⁸⁷ [CNDHC envia Recomendação ao Governo para alteração da Licença de Maternidade e instituição da Licença de Paternidade em Cabo Verde \(org.cv\)](#)

⁸⁸ Cf.: [Recomendação nº 5/2020 com N/Refº02/CNDHC/Janeiro de 2021. recomendacao - 5 2020 aumentodelicencamaternidadeecriacaodalicencapaternidade 21 12.pdf \(org.cv\)](#)

desafío para las autoridades nacionales que lidian con este asunto” (Recomendación CNDHC, Praia de 11 de enero de 2021, p. 3).

Conclusiones

¿Qué patrones son *significativos* para continuar estudiando los cuidados, las familias y las relaciones de género en Cabo Verde? Lo más significativo es la agencia de las mujeres. Se trata de sopesar el valor del alto precio que tienen que ‘pagar’ ante el orden de género vigente. Un orden de género que les impone un sistema de privilegios masculinos y que ellas tienen que dar a cambio, una batalla, en la que impulsan proyectos vitales, los hijos, las casas, los negocios. La definición del papel de las mujeres caboverdianas es un proceso largo, en cambio, con altos y bajos, pero depende largamente de las luchas individuales y colectivas que ellas todas, independientemente de su clase han tenido que forjar contra la herencia de una ideología de la maternidad (madre abnegada, madre coraje, *mai-d’fidju*), que todavía sigue afectándolas y con muchas y complejas ramificaciones.

CAPÍTULO VI. Historias Migratorias y Jerarquías de Género.

En el presente capítulo trato de exponer a través de los relatos de dos mujeres migrantes caboverdianas que viven en España, **Bemvinda** hace ya 40 años y **Ermelinda**, hace 32 años, ambas en la ciudad de Madrid. Las vidas relatadas por estas mujeres, son el ejemplo de cómo la feminidad ha sido inscrita históricamente en una lectura ‘dualista’ entre masculino y femenino. Es decir, poder *hablar* de sus experiencias vitales en el momento presente, procede del legado del feminismo que nos ha enseñado que la masculinidad es priverligiada en todas sus acciones y simbología. La *dicotomía de género*, dualismo binario: masculino-femenino (Peterson, 1992), característica fundacional en el pensamiento occidental, ha contribuido para despolitizar los procesos de *despolitización de la gobernanza explotadora y jerarquías globales* (Peterson, 2000, p. 210). En consecuencia, las acciones de las mujeres, sus intereses, fueron *invisibilizados* por la primacia del fundamento masculino como una ordenación global de la vida. En esta tesis, las historias, intereses y acciones de las mujeres entrevistadas, muestran sus batallas individuales y grupales por la reproducción social de sus hogares y familias y cómo desafían las relaciones que entablan ante las jerarquías sociales generizadas. La jerarquía de género es *la dimensión más destacada de la dinámica de la opresión* según (Peterson, 2000, p. 210). En consecuencia y tomando este hecho en consideración, podemos ampliar nuestro entendimiento crítico y agrandar las posibilidades para el cambio de relaciones sociales en nuestras sociedades humanas. En este estudio, las vidas expuestas de las mujeres que en él participaron, no son las vidas de las mujeres de las elites letradas de Cabo Verde en ciertas posiciones de poder ya existentes. Son las vidas y voces de las mujeres del pueblo. De las clases subalternas, *madres jefas de hogar monomarentales y matrifocales* tanto en *origen* como en la *migración*, porque han conocido estas últimas, momentos en que fueron abandonadas por sus *Kompromisu* y *pai d’fidjus* (**Bemvinda**) y otra, pidió el divorcio de un marido machista y celoso (**Ermelinda**), viviendo ya ambas en España. El capítulo actual está organizado en seis secciones. La primera titulada “*Escapar de mi madre para ser libre. Fe en Dios y perdonar*”, narra a través de la voz informada de Bemvinda las vicisitudes de una vida marcada por la *explotación social familiar* (O’Neill, 2007), trabajo infantil bajo el régimen colonial portugués y las trayectorias vitales inscritas en estructuras de poder históricamente marcadas por el género, clase, ‘raza’, y capital educacional. La segunda sección: “*Familias, Cuidados y Sujetos subalternos femeninos (...)*”, ahonda en las implicaciones de la periodización

histórica, modalidades, o tipos de explotación colonial puestos en marcha durante la vigencia del dominio colonial en el archipiélago y más allá de él. En el apartado “*Colonización, Servicio Doméstico, Familias Y Cuidados*” propone el análisis de las relaciones estructurales históricamente inscritas en el proyecto colonial y su intersección con el servicio doméstico, el género y la división racial del trabajo reproductivo. El título de la cuarta sección “*Emigrar para una cultura diferente, aprender de los demás*”, expone a través de la voz de la informante Ermelinda, un proyecto migratorio y las metas puestas y alcanzadas en todo su proceso que muestra las implicaciones de estructuras de poder que moldean en paralelo circuitos feminizados de la migración de mujeres cuidadoras para las metrópolis europeas. Este proceso es también descrito por parte de quienes lo han vivido, como una experiencia de autoconocimiento y mejora personal pese a todas las situaciones vividas. Finalmente, las *Conclusiones* cierran el capítulo invitando a una lectura desde un *enfoque poscolonial* como un *pensamiento de frontera* que muestran que la mezcla, la movilidad, la resiliencia y adaptación al cambio modernizador de la sociedad caboverdiana es resultado tanto del choque del sistema capitalista global en la era de la globalización neoliberal, como de procesos de resistencias locales variadas.

Escapar de mi madre para ser libre; Fe en Dios y perdonar.

Dona Bemvinda [forma de trato a mujer casada em Cabo Verde e Portugal, se corresponde a senhora de ..X. El título de señora puede designar también una mujer no casada, pero cuyo estatus *sénior* en categoría, experiencia y respeto social nadie pone en duda].

Vive hace 40 años en España, caboverdiana y española, casada por matrimonio civil con un luso-caboverdiano, ambos residentes en N. (Madrid). El marido de Bemvinda ya está jubilado por una enfermedad incapacitante, y ella, sigue trabajando en nuevos proyectos profesionales autónomos llamados ‘redes de mercadeo’. Viven acompañados de una hija de Bemvinda, nascida en España cuyo padre (*pai d’fidju*), un caboverdiano ya emigrado en España, la abandonó en pleno embarazo y la niña fue educada por la rica y aristocrática familia española, los marqueses de A. de C., donde Bemvinda sirvió durante 18 años como interna y “tata” de los hijos de la familia. Dejó una vida de maltrato infantil y explotación de una madre en Cabo Verde con quien no se habló durante más de treinta años. Sus hermanas y algún sobrino fueron viniendo a España con su ayuda. Les fue llamando, consiguiendo trabajos y contratos y hoy están todas nacionalizadas. Admira España, se siente en casa, y no registra ningún ‘episodio’ de racismo o animadversión hacia ella, por ser negra. Su proyectos se fueron encadenando por confiar *en la bondad de extraños*, y no le fue mal. Tiene un apartamento alquilado por ella en la periferia de Madrid capital, donde vive en régimen preferencial de compra más tarde. Después de dejar la familia española a quien sirvió 18 años emprendió otra trayectoria profesional cómo limpiadora del sector industrial, hasta que pudo montar un restaurante propio hipotecando su piso que tuvo en propiedad. Perdió todo con la crisis de 2008; casa y negocio propio de restauración que había puesto en marcha. Volvió a empezar con una enorme “*fe en Dios y la ayuda de su hogar familiar y nuevo marido*”, que afirma amar incondicionalmente. Ha sido testigo de episodios políticos, sociales y

momentos marcantes de la vida española en los últimos 40 años, que la hacen una informante muy particular como mujer afroespañola.

Padre y madre, no me querían, no quería ir con ellos, quería irme con las personas conocidas, fui creciendo, luego mi tía, mi tía que estuvo en, cuando se marchó para Angola, me entregó a mi madre yo podía tener como unos ocho o nueve años, me entregó a mi madre, porque ella se marchó para Angola... ahí sí me dejó con mi madre, es una tía que tengo en Portugal, que es una maravilla, entonces me entregó a mi madre, mi madre nada más entregarme me dio de alquiler a otra persona donde tuve maltrato.

Sí, yo en Cabo Verde fui maltratada desde niña, entonces me obligué a crear, crear, ser fuerte, en CV.

[La voz se achica y los ojos se llenan de lágrimas]

¿Qué recuerda de eso? ¿Maltratada por los padres? Si no quiere usted hablar de eso la entendiendo...

Son cosas fuertes, es un episodio francamente muy duro y muy triste. Nuestra madre nos maltrataba, entonces yo soy la mayor de todas, yo no me crie con mi madre, como decir ... el episodio de mi vida es muy triste...

Bueno si usted no quiere hablar de ello...

Entonces ahí desde pequeña, desde la razón que yo entiendo yo he estado trabajando con maltratos, maltratos en Cabo Verde, pero yo era una persona que, desde pequeña, tenía metida en la cabeza que yo venía para Lisboa para estar junto a mi tía, entonces desde pequeñita empecé a trabajar. A trabajar, a juntar dinero para poder pagar el viaje.

Bemvinda, exempleada doméstica, casada, una hija, vive hace 40 años en Madrid, 2014.

El caso de **Bemvinda** es una de las miles de *historias* de mujeres caboverdianas y de las *jefaturas femeninas de hogares pobres y rurales* que reflejan cómo la violencia ejercida sobre las mujeres (por ejemplo, el padre de Bemvinda abandonó a su madre quien tuvo que hacer frente al cuidado de 6 hijos) se transmite sobre los hijos e hijas. Resulta llamativo que a pesar de que ella recibió el nombre de Bemvinda al nacer, se convirtió en una pesada carga para su madre, y se convirtió en todo lo contrario hasta el punto de afirmar que su madre no la quería. Este es uno de los temas tabú en la maternidad: una madre siempre debe querer a sus hijos. El orden de género actúa de modo que la obligación materna de querer, gustar y cuidar se impone de tal manera que resulta muy difícil zafarse de ese mandato. Sin embargo, el caso de Bemvinda nos señala una vez más que el mandato es eso, un mandato que no siempre se puede mantener ni cumplir debido

a la pesada carga que conlleva. Los efectos de la entrea ayuda familiar y de la circulación de hijos e hijas por las casas de parientes o allegados, son formas de alivio para muchas familias en Cabo Verde, pero también una fuente de dramas silenciados y de abusos, o de amistades perdurables en el tiempo. Y el presente caso lo muestra en sus complejos matices. La ‘suerte’ de las mujeres caboverdianas de clase campesina marca el *ethos* migratorio de **Bemvinda**, cuya familia, dos tías, ya habían emigrado a Lisboa y algunas primas a Francia. Bemvinda desde muy pequeña alimentaba el sueño de ‘huir’ de un destino cruel para una niña de 8 años *alquilada* para hacer pesados trabajos de carga y cuidar a otros niños de la burguesía colonial portuguesa. La migración es la liberación para **Bemvinda**, aunque encierre incertidumbre:

Con nueve o diez años cargaba unas cestas muy calientes en la cabeza, muchos niños del colegio salían para fuera y me hacía así [imita gesto de desprecio hacia ella], un sol muy caliente, me quemaba los pies, llevando las cestas, mucha gente en la calle me ayudaba, en Cabo Verde mucha gente... tenían creo, pena de mí, que cuando yo estaba con mi tía que ayudó a mucha gente en Cabo Verde, ella tenía condiciones, entonces esta gente cuando mi tía se marchó para Angola, cuando me encontré en esa situación, me ayudaron.

Trataron de ayudarme a cargar las cestas, una en la cabeza y otra en la mano. Tan pequeña era, la gente gesticulaba con la cabeza diciendo ‘cómo es posible que una madre deje una hija en esta condición’, y mucho maltrato en mi tierra, en mi pueblo... Y entonces yo decidí empezar a trabajar... yo trabajé con los niños, limpiaba, pequeña limpiaba, y desde pequeña empecé a juntar dinero para, pagar mi billete, yo tenía que salir de allí, yo era muy menor, tenía que salir con autorización de mi madre, entonces mi madre no me hizo caso...

Bemvinda, ex doméstica, casada, una hija, vive hace 40 años en Madrid, 2014.

Su caso es ilustrativo de las vidas de las mujeres anónimas caboverdianas que en la colonia fueron mano de obra barata y transitan para Europa para buscar insertarse en otras estructuras de servicio doméstico remunerado y precario y ya lejos de un resquicio de la antigua esclavitud colonial. Son las llamadas “*criadas de la globalización*” (Parreñas, 2001). Esa migrante finalmente viene a encontrar su lugar como una “*migrante en la familia*”, (Bettio et al., 2006, Lyon y Gluksmann, 2008, y Martínez Bujan, 2011). Este es también el objeto de análisis de la tesis doctoral de Iolanda Évora (2003) sobre mujeres caboverdianas en Italia. Pero estamos obligados a detenernos en las condiciones de vida de Bemvinda antes de partir de su isla y país, Cabo Verde.

¿En qué trabajaba Dona Bemvinda?

¡Ahah! [revira los ojos cómo si fuese anunciar algo grave]. Yo trabajaba en ... sabe usted cuando había las personas, los portugueses en Matiota, las casas de la Matiota, donde tenía toda esta gente, como se dice en Cabo Verde, niños cuidando niños...

¿Era usted una cuidadora infantil?

Si una cuidadora infantil siendo muy jovencita.

¿Qué edad tenía?

Nueve o diez años...

¿Cuidaba usted los niños de las familias bien de Matiota?

Si bien de dinero, portuguesas, unas grandes familias.

Bemvinda, ex doméstica, casada, una hija, vive hace 40 años en Madrid, 2014.

La importancia del servicio doméstico en el régimen colonial portugués se basaba en el reclutamiento de niñas y mujeres analfabetas más pobres de la colonia. Esto siempre ha tenido lugar en el servicio doméstico de todo el mundo. Son prerrogativas de un poder de clase sobre los cuerpos de las mujeres y de los hombres pobres. Por lo tanto, **Bemvinda** tenía razones de sobra para escapar del infernal círculo del maltrato triple; el de su madre, el de la persona a quien su madre le había alquilado su fuerza de trabajo infantil, y el de ser sirvienta de niños de la burguesía colonial portuguesa. Pero su *agencia* le empujaba a buscar ayuda, en los amigos:

Una familia que nunca se me olvida, se llama A... María y... ella me dijo... yo lloraba mucho... yo iba siempre a la casa de personas conocidas llorando, siempre llorando, siempre llorando, porque no tenía a nadie que me echase una mano, entonces esta familia me dijo '¿María tienes dinero?', [mezcla criollo de su isla Sto. Antão]' sí tengo un poco, como me he ahorrado para llevar' y mandé a mi madre, hice un paquete grande y dinero y mandé mi madre a la isla de Sto. Antão, y le dije 'madre yo no puedo ir, porque todo el mundo me espera que lleve regalos y yo voy para Lisboa, entonces te mando dinero, te mando estas cosas y me mandas el certificado' de autorización como madre ... porque si no, no podía salir, no me dejaban, era menor...

¿Y le mandó su madre la autorización?

No, hasta el día de hoy...

¿Cómo obtuvo la autorización para embarcar a Europa?

[...] Yo salí de Cabo Verde, porque tenía a gente que me quería de verdad, entonces este matrimonio me dijo '¿tienes dinero? No te preocupes', faltaban tres días para que el navío saliera, yo lloraba todos los días, que ya faltaban tres días, esta familia, entonces el marido dice 'dame el dinero, dame el dinero que tengas ahorrado' el dinero que tenía para poder comer, pagar el billete y marcharme'. Se marchó un día, volvió a los dos días antes de embarcar, ya estaba, ya tenía yo mi autorización... así salí de ahí

¿Y él sin ser su padre consiguió obtener una autorización?

Sí, sí.

Bemvinda, ex empleada doméstica, casada, una hija, vive hace 40 años en Madrid, 2014.

La historia de **Dona Bemvinda**, está llena de oportunidades y de ‘suerte’ que se le va presentando por la vida y que ella sabe aprovechar quizás porque tuvo que crecer rápido y contar con su sagacidad, tenacidad y capacidad de recibir y percibir donde había una ayuda que la rescatara de una situación dura. La migración fue un paso hacia la libertad de una niña sin infancia, hecha de casualidades que supo ir aprovechando y aceptando en su margen de maniobra. Ya en Europa intenta emigrar de Portugal a Francia, es menor con 18 años, la mayoría de edad entonces era a los 21 años. Es devuelta en la frontera a Lisboa, en el año de 1975, un año después de la *Revolución de los Claveles* en Portugal. En Francia debería esperarla en la estación una prima, que la haría pasar la frontera a pie y seguir en coche hasta Paris.

Sí, todavía no tenía 21 años y era menor, mi historia fue esa, como mi prima cuando llegué a Hendaya, ya era tarde yo ya estaba regresando a Lisboa...

¿Y qué pasó?

¡Uhm! cuando llegué a Lisboa, llamé a mis amigas, ‘mira he regresado y mi prima no me fue a buscar’, me dijeron ellas, ¿qué te parece un señor nos está llevando para España para trabajar?... yo contesté: yo no voy a trabajar en España, me viajo con vosotras y me regreso a Portugal. Iba a conocer España y me regresaba a Portugal... que cosa tan linda, yo escuchaba muchas, muchos cd’s en español...

¿Ah sí? ¿Canciones?

Canciones, yo ahí, escuchaba mucho y cuando vinimos a España, paramos en una pensión que el señor que las traía, paramos y ese señor me preguntó, ¿Y tú quién eres? Yo dije: soy amiga de estas chicas, pero yo me regreso para Lisboa, entonces me dijo: “quédate unos días más y conoce España”, y después él dijo: “Cómo tú hablas un poco de español yo te voy a encargar tus amigas... Le dije, “¿Cómo me voy a encargar de mis amigas si tengo que regresar a Lisboa? Me dijo: “Tú hablas muy bien español, yo a ti te entiendo muy bien, a tus amigas no las entiendo para nada...”

Bemvinda, ex doméstica, casada, una hija, vive hace 40 años en Madrid, 2014.

¿Eran caboverdianas también las chicas que venían a España?

Sí caboverdianas, y no hablaban español, entonces ahí al día siguiente, cada una de ellas ya tenía su señora para ir a buscarlas. Yo estaba sentada así en una silla, hasta que te colocan en el trabajo, la señora venía a por ellas...

¿Por empleadas domésticas verdad?

Si en aquella altura sí, era eso.

¿En esa altura Franco todavía vivía?

Sí, vivía Franco cuando vine, estaba en el hospital malito, pero vivía [risas], entonces yo ahí, llegó aquella señora que vino a buscar a mi compañera, mi amiga y empezó a hablar conmigo y me dijo, “¿Tú vienes para trabajar aquí?” Yo decía no, no, no, yo me voy, me regreso a Portugal. La señora española dijo: “Sí, pues tú me gustas mucho, yo no quiero a esta, a los dos chicas que tenía para coger, y decía: “Yo no quiero a esta, te quiero a ti y a esta.”

¿Bueno era una señora...y esto pasa en Madrid?

Si en Madrid, el tercer millonario de España, esta gente, eran muy ricos...

¿Quién eran?

Se llaman los A. de C....familia de nobles. Si estuve en una entrevista con ella que no era yo... que no me venía a buscar, venía a buscar a sus dos chicas, pero en vez de llevar la otra me llevó a mí. Me quedé 18 años con ellos.

Bemvinda, ex doméstica, casada, una hija, vive hace 40 años en Madrid, 2014.

Tal y como se desprende de lo dicho por Bemvinda, la demanda del servicio doméstico de mujeres de Portugal ha sido una constante a lo largo de la historia de vecindad entre España y Portugal. Las *preferencias* de las familias adineradas del momento coincidían con una emigración de *mujeres portuguesas* para el servicio doméstico en España. Las entrevistas de reclutamiento son informales y los criterios de selección se basaban en la apariencia y en el dominio del idioma castellano, lo que hace que la patrona te elija. Las virtudes aparentes de la cuidadora, dispuesta, ‘cariñosa’, prestable, comunicativa, van en favor de **Bemvinda**. El caso específico de Bemvinda muestra la relación colonial y poscolonial en el reclutamiento de mano de obra femenina en la colonia portuguesa. Son los reclutadores que facilitan esa transferencia de criadas para el mercado español y peninsular. Laura Oso y Christine Catarino en “*La inmigración femenina en Madrid y Lisboa: hacia una etnización del servicio doméstico y de las empresas de limpieza*” (2000), se adentran en la explicación diferenciada de la formación de ejércitos de servidoras para ocuparse de las tareas más pesadas y desvalorizadas y dentro de un marco de análisis comparativo de “la pertenencia «peninsular»; una trayectoria política, económica y en tanto países de emigración similar y la configuración reciente, como contextos receptores de población extranjera, en el marco del nuevo espacio migratorio del sur de Europa”, (Catarino, y Oso, 2000, p. 184).

La inmigración femenina hacia España y Portugal responde a un proceso de progresiva etnización de los servicios reproductivos más desvalorados socialmente. En España se han generado corrientes migratorias feminizadas de carácter económico, que no responden al rol tradicional de la inmigrante familiarmente reagrupada, debido a la existencia de una demanda de empleadas de hogar extranjeras, principalmente en Madrid, y fundamentalmente orientada al servicio doméstico interno. En Portugal la llegada de africanas, por lo general, atraídas en un inicio por sus esposos, ha generado, de la misma manera, una segmentación del mercado de la reproducción social. En Lisboa las extranjeras trabajan en el servicio doméstico externo o en empresas de limpieza, cohabitando en estos sectores con el empleo autóctono, pero realizando las labores más despreciadas o sometidas a mayores relaciones de dominación”, (Catarino, y Oso, 2000, p. 184).

Por lo tanto, la historia de la migración tanto de **Bemvinda** a Portugal y después a España, bien como la de **Ermelinda** a Italia, se insertan claramente en la inmigración de mujeres caboverdianas a España y Portugal enmarcadas ‘en un proceso de externalización de los servicios de reproducción social en los países occidentales’. La nueva división social entre dos estamentos, servidos y servidores, está a su vez segmentada en función de la etnia: aquellos servicios reproductivos más marginados son reservados al «*ejército de reserva*» extranjero, Catarino, y Oso (2000). Estas formas de incorporación de mujeres para el servicio doméstico muestra diferencias entre los dos países, y aclara que para España la llegada de mujeres extranjeras y en este caso las caboverdianas que cruzaron la frontera ibérica y se convirtieron en internas, “el tener asegurado alojamiento y manutención permite el ahorro de casi la totalidad del salario. Facilita, además, la llegada a la sociedad de acogida de las extranjeras, de tal manera que la mujer se puede constituir en pionera de la cadena migratoria [*el caso de Bemvinda que trajo a lo largo de cuarenta años a sus cuatro hermanas menores*]. La existencia de una mayor demanda del servicio doméstico interno en Madrid, en comparación a Lisboa, es lo que ha determinado la configuración de corrientes migratorias feminizadas de carácter económico hacia la capital de España” Catarino, y Oso (2000). El aclarador artículo de Catarino y, Oso expone los complejos procesos de discriminación racial y étnica y de género en el acceso al mercado de trabajo doméstico tanto en Lisboa, como en Madrid, concluyendo que:

“En los dos países la discriminación étnica y de clase se reproduce en el marco de una cierta invisibilidad, pasa desapercibida, sobre todo en el caso del servicio doméstico interno en Madrid y en la limpieza de lugares desocupados, lejos de la vista del público, en las empresas de limpieza en Lisboa”, (Catarino, y Oso, 2000, p. 205).

Pero algo más tiene nuestra informante que ya escuchaba por gusto música española. Enumera las canciones de Conchita Bautista, Peret [*Canta y Sé Feliz*], Massiel [*Vivo Cantando*], Sergio y Estíbaliz [*Tu volverás*]. Gracias a su capacidad y habilidad lingüística a pesar de no haber estudiado, el repertorio de canciones en español que escuchaba la introdujeron en la lengua castellana y le permitieron desarrollar una suerte de portuñol. Las oportunidades son una constante en la vida de esta mujer que no pierde la ocasión de dejarse llevar por el deseo de huir de su pasado.

[Me sirve un té con pastas que ella misma prepara y coloca con mucho esmero en la mesa del salón de estar, y hablamos de su familia española en Madrid].

Ya no sé si está muerta la señora, era muy mayor, el marido murió, los hijos ya están todos casados, pero eran mi familia, es mi familia [emocionada], es mi familia.

¿Usted puede decir eso de ellos?

Sí, mi familia, puedo decir eso, me trataron muy bien, luego eché novio, me quedé embarazada ellos criaron mi hija, que está dormida ahora [risas]...

¿Y ese novio que tuvo anteriormente era caboverdiano?

Sí de Cabo Verde, un caboverdiano de San Nicolau, ellos [se refiere a los A. de C.] me protegieron, criaron a mi hija y todo, era una familia, yo no tengo queja así de... ay, pasé muchos tragos aquí en España, pero también muchas cosas buenas también

¿Las cosas malas cuales fueron para Bemvinda?

Yo esta fuerza, siempre me ha gustado tener una familia, tanto hermanos, como un marido, Gracias a Dios ya lo tengo ¿no? Y da fuerzas para seguir, yo estuve muy enferma, hasta un día yo pensé tomar un montón de pastillas y acabar con todo ¿No? Pero pensaba en mi hija y esto a mí me daba fuerza para seguir pa'lante...

¿Su enfermedad tenía algo que ver con...?

Úlceras, mezclado de todo un poco, luego el trauma, que su padre [el padre de su hija], me abandonó, me quedé embarazada, todo ese asunto...

A raíz del abandono de su novio caboverdiano, el *kompromisu*, siendo tan joven y estando sola en España, cayó en una profunda depresión posparto. El patrón de la *desresponsabilidad* paternal se repite en su vida al encontrar al novio caboverdiano en España. Es en su fe católica que encuentra una respuesta “salvadora”.

Pensaba mucho y cualquier cosita boom, ya estaba llorando, pero, un día escuché una palabra en la radio que me dice... aquel día yo estaba fatal...tenía un dolor de cabeza que no me dejaba en paz, tenía úlcera de estómago y entonces los médicos me habían quitado, café, sal, un montón de cosas... y un día puse la radio, estaba en casa, era el día que yo libraba del trabajo, escuché la radio, Radio Intercontinental, que venía un obispo de Europa a dar una conferencia en Atocha, Santa María de la Cabeza, nº 12, y ahí escuché la palabra y fui a ver lo que era...Obispo Juan Luis, de Brasil, eso

no se olvida, eso no se olvida nunca[emocionada]... que cuando yo llegué ahí, llegué fatal, arruinada, enferma... y escuché, escuché una palabra, que si la persona tiene fe tamaño de un grano de mostaza y que cree en Dios, puede vencer el mundo, entonces me dije, si esto es verdad lo voy a vencer y voy a probar, y es verdad, es verdad, entonces es mi fe, creo en Dios, hoy no tengo nada gracias a Dios, estoy curada.

Bemvinda, exempleada doméstica, casada, una hija, vive hace 40 años en Madrid, 2014.

Bemvinda valora por cima de todo la importancia de tener una mentalidad fuerte, disciplinada para poder afrontar los percances de la vida y basa sus creencias en un componente de religiosidad, de creencia y fe. Es una persona de profunda convicción católica y tiene siempre presente, formas discursivas de alabanzas a Dios, por sus logros, por sus percances, por el futuro que se le presenta. Es frecuentadora del servicio religioso en una parroquia madrileña; se hace notar y tiene folletos y propaganda religiosa en su casa, que distribuye a quien la visita. Forma parte en lo esperado, de una generación de caboverdianos que vivió bajo el régimen colonial portugués, donde unos de los pilares del colonialismo fue la religión católica y el profundo arraigo que tiene aún hoy, entre las clases populares en Cabo Verde.

Bemvinda, ha sufrido condiciones muy duras desde la más temprana edad, conoció la pobreza, la explotación, el trabajo infantil forzoso, y la “explotación social doméstica”, no salió de un conjunto de profesiones *subalternas*, criada interna, cocinera, limpiadora, profesiones sujetas a largas horas de trabajo, bajos salarios y precariedad contractual. No ha conocido ninguna profesión que no estuviese vinculada a trabajos de servir, limpiar, cocinar, en su condición de mujer que nació pobre en una familia necesitada y rural en Cabo Verde. La migración para ella, acto de libertad y fuga, la llevó a emplearse como sirvienta y cuidados y prestación de asistencia en España. No mantiene actualmente vínculos con Cabo Verde y me confiesa que ya empieza a olvidar la lengua materna, el criollo. Sus otras cinco hermanas que ayudó a lo largo de estos cuarenta años a traer a España son lo que la conectan *no con su tierra*, sino con su familia, sus hermanas, otras mujeres. El hermano nunca emigró de Cabo Verde, permaneció junto a su madre y terminó viviendo después en otra isla del archipiélago por trabajo.

¿Cuántas hermanas tiene?

Somos seis...

¿Y están todos en España? ¿Los seis?

Somos seis hermanos, un varón esté en la Isla de Sal, pero las cinco chicas están aquí.

Todas aquí en España, y ¿llegaron al mismo tiempo que usted? ¿O llegaron más tarde?

Yo las mandé traer, sí, hicimos una cadena, una ha ayudado a una y la otra ha ayudado a la otra y ahora están todas aquí y cada una vive en su casa.

¿Y hace cuántos años empezó esa cadena entre las hermanas? La última, ¿Cuánto tiempo ya lleva aquí?

16 años, la última.

¿Y la segunda después de usted?

Tiene veinte años, no más, Dulce tiene sus treinta años, la detrás de mí, la otra, detrás de mi hermana Dulce, debe de tener su veinte y tantos, y entonces Celestina tiene 16...

En el caso que nos ocupa, nos encontramos con cadenas migratorias femeninas que responden a patrones de entreayuda entre familiares y solidaridad. Estas cadenas responden a relaciones de obligación y deber familiar o una *dependencia identitaria* (Góis, 2008) entre los propios emigrantes sean estos familiares directos o personas conocidas. La noción de *capital social* de (Bourdieu), de *lazos sociales* Massey (1990), son importantes para entender el entramado de posiciones, expectativas y comportamientos entre los miembros de la red y de la *comunidad transnacional* (Portes, Guarnizo, y Landolt, 1999), tanto en origen como en destino. Incluso la Iglesia católica en el presente caso, proporcionó a Bemvinda una red dinámica de contactos y afinidades morales construidos desde el género. Si entendemos España como un contexto receptor que se encontraba en pleno proceso de transformación de su estado de bienestar, el acceso a la mano de obra femenina de mujeres cuidadoras empezó a consolidarse como un nicho laboral *etnificado* y generizado en el ámbito de las cadenas globales de cuidados. De esta manera, el mercado laboral español ofrecía a las mujeres extranjeras este nicho como gran oportunidad laboral, caracterizado por la dureza, precariedad y alta rotación:

Que son muchas horas cuando entras en esos trabajos son muchas horas, muchísimas horas entonces tenía que turnar, cuando estaba en casas limpiando sí que turnaba en los trabajos, pero con las empresas no. Yo dejé las casas hace mucho y casi me dediqué a trabajar para empresas y ahora solo estoy trabajando para mí, que es esta rede de mercadeo.

Acompañé durante tres meses del año de 2014, a **Dona Bemvinda** a lugares donde se había integrado en esa 'rede de mercadeo', que no era más que un negocio de tipo piramidal que atraía a mucho migrantes latinoamericanos, pocos africanos. Consistía en crear una red de afiliados que fuesen progresando y las personas involucradas pudiesen desarrollarse dentro de la organización. Las sesiones que asistí entonces con Bemvinda y un cuñado suyo, un hombre argentino, estaban abarrotadas de gente con ganas de prosperar y ganarse la vida para poder lidiar con los estragos de la crisis de 2008 y de la

pérdida de sus casas por las ‘hipotecas basura’. En los salones de un aula de reuniones de la zona de Atocha, fui a varios encuentros y conocí a los organizadores; un hombre español y una mujer dominicana siempre muy esquivos a cualquier contacto más prolongado conmigo. Recuerdo tener prohibido grabar, filmar, ni fotografiar. Las salas estaban siempre ‘vigiladas’ por un séquito de jóvenes latinoamericanos trajeados y de sonrisa postiza y ojo avizor. La muchedumbre se ponía excitada cuando la supuesta y exitosa inmigrante dominicana, anunciaba cómo había llegado al topo de su meta personal y ahora tenía una bella casa en República Dominicana y aquí *no vivía con penurias*. Volví a contactar con Bemvinda a finales de 2015 para hablar de nuevo de su vida en Madrid. Quería saber por qué había dejado de trabajar en la limpieza y se había embarcado en la red de mercadeo.

¿Bien... el negocio en 2008 de que era exactamente?

El negocio, era un bar aquí en Madrid...

¿Y funcionó bien? ¿Le funcionó durante un tiempo?

No, me engañaron, me estafaron y ...

¿Qué hizo entonces?

Con la hipoteca puse el negocio, y el negocio no funcionaba, intenté, intenté sacar pa'lante y pero no hubo manera y luego mi marido estaba un poco malito... una ruina como se suele decir, como se dice, me fui al fondo del infierno y de ahí volví a salir, y hoy gracias a Dios estoy luchando.

Bemvinda, exempleada doméstica, casada, una hija, vive hace 40 años en Madrid, 2014.

Nuestra informante llegó a tener vivienda en propiedad que la perdió como aval de un negocio de restauración que igualmente perdió. Pese a todo siente y manifiesta que su(s), vida(s), han podido progresar, ella y la de su actual marido con quien casó hace unos años. Él es un migrante caboverdiano divorciado que vino a España al conocerla y la pidió en casamiento. Dejó en Portugal cuatro hijos de su primera mujer. Ambos manifestaban un notable sentimiento de haber sido bien acogidos en España; reconocimiento al país de acogida que les brindó oportunidades que han sabido aprovechar y se sienten agradecidos. Pese a que cada uno tiene distintas trayectorias y llegaron a España en distintas fechas y contextos de recepción, sus vidas han podido prosperar. En los cuarenta años que **Bemvinda** vive en España no relata ningún episodio de racismo o discriminación.

No, na, yo no! Claramente no. No nunca, me he sentido muy apoyada e integrada, gracias a Dios siempre...

¿Por los españoles?

Yo he vivido con los españoles...

¿Usted ha convivido y tiene a gente española como amiga?

Sí, sí tengo y vivo he ido a trabajar con ellos, y mi hija solo se ha criado con españoles, yo nunca, aquí en España casi nunca me he juntado con caboverdianos, he estado siempre con españoles...

¿Usted no se siente ni ha sentido jamás discriminada, ni su hija se ha sentido, por ser mestiza caboverdiana, algún episodio?

No, ella no, Yo me siento muy bien gracias a Dios, muy bien, ya llevo tantos años en este país, que ya me siento parte de aquí...

Usted lo ha dicho sin dudar, es mi país...

Porque yo cuando llegué aquí, muy joven encontré buena gente y yo siempre he trabajado con esta gente, siempre me han tratado bien, vaya a donde vaya siempre tengo alguien, siempre ... y me siento... mi hija ya es nascida aquí y entonces claro yo considero España ya como mi tierra, yo mi tierra Cabo Verde no la conozco, y a España sí...

Bemvinda, ex doméstica, casada, una hija, vive hace 40 años en Madrid, 2014.

El trecho de entrevista pone de manifiesto como la narración que **Doña Bemvinda** hace de su éxito en España, pese a todas vicisitudes que vivió, la une a este país un sentimiento de pertenencia que no permite hablar de prácticas transnacionales en las vidas migrantes. La vida que ha desarrollado Bemvinda en España no permite hablar de un modo de vida transnacional ya que ella no tiene interés en Cabo Verde, en su tierra natal ni en vincularse con la diáspora caboverdiana. Carling (2014), nos insta a distinguir entre las conexiones existentes (por ejemplo, tener un familiar en el extranjero), transacciones (intercambiar con este familiar) y un modelo (normas que gobiernan estas transacciones). Sin transacciones, las conexiones no sobrevivirían y este es el caso de **Bemvinda**. Sus hermanas vinieron las cuatro a España, la noción de reciprocidad y valores de gratitud, circularidad de cuidados y afectos... como dijo, “*las pude ayudar, mis hermanas*” a salir del ciclo de maltrato maternal y la pobreza. Estas condiciones en origen la han llevado a crear una *red familiar* que va reuniendo las cuatro hermanas en los sucesivos años que se siguen y todas, menos el varón permanece en Cabo Verde pero que internamente migra a otra isla. Tener vínculos con personas de otros lugares no necesariamente conduce a una mayor solidaridad o promueve la preocupación ética y la acción hacia aquellos *que se quedaron atrás*, eso es una base para la comunidad, y viceversa. Waldinger (2015), pide, por tanto, examinar cuidadosamente la forma, duración y contexto de los lazos sociales,

e identificar cómo estos difieren si se extienden dentro o entre los estados-nación.

Bemvinda se queja que sus hermanas

Bezote ta falá criol? [Vosotros habláis criollo? Me pregunta para ver si hablo criollo] el otro día “um chumá nha irma” [el otro día llamé a mi hermana], pero es tan difícil ya

¿Con las hermanas no habla en criollo?

No, ellas sí hablan conmigo, [risas fuertes], pero yo no consigo, se enfadan conmigo y me dicen ‘tú no cambias eh’, y siempre se enfadan conmigo, porque no consigo...

Bueno es verdad, una pierde...va perdiendo y se va olvidando...

Bemvinda, exempleada doméstica, casada, una hija, vive hace 40 años en Madrid, 2014.

Al igual que ocurría con la perspectiva transnacional, hay a mi juicio, un relato celebratorio de *sentido común*, de que las generaciones de caboverdianos y caboverdianas *mantienen* el criollo caboverdiano como uno de los vínculos emocionales con el país de los antepasados. Son precisos estudios comparativos más actualizados, para saber sobre la naturaleza de esos vínculos y su grado de intensidad o de desafección. Pese a todo en la casa de **Bemvinda**, la presencia del criollo a la par que el portugués y el español, conviven cotidianamente en esta familia, *sin conflicto*. La Lengua Caboverdiana o Criollo de Cabo Verde surge en los contextos más expresivos del relato de momentos importantes de su biografía, este hecho ocurre de forma inconsciente:

¿Sra. Bemvinda mantiene usted contacto con Cabo Verde?

Mi madre...

¿Ah con su madre? ¿Vive todavía?

Sí. Tiene casi ochenta años, ya ochenta, va a venir ahora...

¿A España? ¿A visitarla?

Sí, sí, a visitar a todas las hermanas...

¿Y usted pudo perdonar el pasado?

Sí, sí. Yo la perdoné y ella también y ella me escribió una carta también pidiendo perdón, Dios ha dicho su palabra: perdona para seres perdonado, si uno no perdona, no es perdonado...no me puedo quejar...tengo una hija que es una maravilla, es una hija muy buena no me ha hecho sufrir...

Bemvinda, exempleada doméstica, casada, una hija, vive hace 40 años en Madrid, 2014.

Retomando la discusión sobre la maternidad abierta en el anterior Capítulo V, este testimonio abre la discusión sobre los mitos de la buena madre tal cómo lo trató Beatriz Moncó en “*Maternidad ritualizada: un análisis desde la antropología de género*” (2009). La antropóloga habla de la maternidad como uno de los ‘*caballos de batalla*’ de los estudios de género en especial de los estudios feministas:

“Independientemente de sus formas o sus tipos, fuera del debate mismo de las disciplinas y orientaciones teóricas particulares, sustentamos aquí que la maternidad es una construcción cultural cuya base hunde sus raíces en un hecho biológico general y universalizable, por tanto, a todos los seres humanos. [...] Es decir, si la mujer los tiene no hace sino cumplir con el “mandato natural”, por tanto se supone que le vienen dados y no exigen valoración cultural, mientras que si no los tiene el valor se negativiza y en su representación cultural toma rasgos de carencia, generando así modelos de mala madre y/o mala mujer”, (Moncó, 2009: 358).

Ante el relato de Bemvinda, hoy una mujer casada por matrimonio civil que ha sido ‘madre soltera’, *mai-d’fidju* que fue criada bajo el amparo de una familia rica española, se explica cómo los *modelos esencialistas sobre la maternidad*, toman la fuerza de la naturalización de un fenómeno con base biológica (Moncó, 2009). Cómo lo aclara nuestra autora: “*en definitiva, que no existe una maternidad sino maternidades, y que entre éstas también hay que contar con las narcisistas, las egoístas, las crueles y las patológicas*” (Moncó, 2009, pp. 360-361). El caso de Bemvinda nos habla de una maternidad frustrada, por parte de una mujer pobre analfabeta y campesina abandonada en ese modelo de masculinidad hegemónica y no asunción de la paternidad. Dona Bemvinda, jamás habla de su progenitor, solo para decir que ‘*él dejó a mi madre sola con seis hijos*’. Es una maternidad violenta de una mujer violentada por el abandono del compañero que dirige su frustración y desamparo contra una progenie que ‘no quiere’. Es una víctima del sistema patriarcal, de la desigualdad de género y de la dominación masculina en las relaciones afectivas. Es lo que aduce Moncó:

“Maternidad es también su historia, su vida y su recuerdo. Maternidad es su presente, su futuro y hasta su pasado en la mención de sus madres o en sus propios recuerdos de hijas”, (Moncó, 2009, p. 361).

La informante habla señala “*Yo la perdoné y ella también y ella me escribió una carta también pidiendo perdón, Dios ha dicho su palabra: perdona para seres perdonado...*” Sus convicciones morales, religiosas, recuerda Moncó:

“Que los espacios propios de mujeres eran, precisamente, el religioso. Y le damos tal nombre planteándolo en su más amplio sentido de iglesia (mujeres devotas y cumplidoras de doctrina) como de ideología”, (Moncó, 2009, p. 364)

El valor simbólico que atribuye a la maternidad y cómo ella se relaciona con su hija, que sigue viviendo bajo su techo, con su nuevo ‘padre social’, inscribe su relato en la idea que ella tiene cómo ser una *buena madre*, habiendo sido ella una hija con una ‘*mala madre*’ que la maltrataba y la dio en alquiler a otras personas a cambio de un sueldo para el magro sustento de la casa maternal. La República de Cabo Verde es un estado soberano y un país cuya influencia del Catolicismo Apostólico Romano goza de un enorme prestigio e influencia sobre los arreglos familiares presentes.

Retomando la explicación de Beatriz Moncó la autora, alude en su texto sobre la maternidad que “son por tanto mujeres que se encuentran unidas por el hecho en sí de compartir una experiencia física y social, reificando ésta como señal de identidad, de ser y de hacer. Una idea que sigue vigente a través de los siglos”, Moncó, 2009, p. 364. También la propia construcción de las ideologías de la maternidad africanas y centradas en la experiencias vivenciales africanas tratadas por la antropóloga nigeriana ya citada Oyěwù mí, Oyèrónké (1997), presentan varios desafíos a la universalización injustificada de los discursos feministas de género occidentales (Oyèrónké, 2018).

La vida de criada de D. Bemvinda siendo una niña en las casas de los colonizadores portugueses, la vida de Ermelinda que parte para ser empleada doméstica en Italia. Los arreglos y descendencia familiar y la crianza de los hijos e hijas, **Nha Matilda**, de **Vitalina**, o del espacio doméstico y/o comunitario de las cocinas de **Nha Tita** en el país caboverdiano poscolonial. Es decir, hay un eje de intersección que aúna la comprensión y el alcance de las historias sobre el género, géneros, de las maternidades, y la intimidad y las ideologías familiares tanto en la colonia y en la poscolonia tal cómo en la nación colonial y poscolonial, que nos permiten estudiar Cabo Verde y Portugal. Las relaciones imperiales y poscoloniales están imbricadas y no en el polo binario, colonizadores-colonizados.

En conclusión, la historia migratoria de **Bemvinda** nos muestra cómo la migración adquiere significados muy relevantes en torno a la búsqueda de libertad personal en contextos de partida marcados por el control físico, económico y social de los cuerpos y la voluntad de las mujeres. Bemvinda, con su migración, ha desafiado ese orden de género para empezar una nueva vida en un contexto que le abría un mundo de posibilidades a costa de muchos sacrificios personales. Y la lectura de la historia de Bemvinda en

particular y la de las otras mujeres- madres de hijas e hijos en este estudio, son también un resultado de lo que Elisa Camiscioli (2013), razona:

“Cuando las lógicas binarias no están completamente desnaturalizadas, tienden a producir historias aditivas: las colonias se enmarcan como auxiliares en lugar de integrales a la metrópoli; se minimiza la interseccionalidad e intersubjetividad de los actores históricos; y la esfera privada se representa como un "hogar contenido" para la familia nuclear, aunque los arreglos domésticos eran típicamente mucho más complejos. El mejor trabajo sobre la intimidad colonial, por el contrario, tiende un puente entre estas dicotomías espaciales y corporales al reconocer que las historias nacionales son inseparables del imperio y que tanto las mujeres europeas como las colonizadas eran partes integrales del tejido más amplio de la sociedad colonial, fragmentada en sí misma a lo largo de líneas raciales y de clase”. (Camiscioli, 2013, p. 144).

El enfoque feminista sobre la maternidad ha demostrado que existen tensiones sobre el concepto, cuando se piensa *que ser madre* es un trabajo que exige un ingente esfuerzo físico, emocional y psicológico. Por lo tanto, es factible que se discuta si debe ser pagado o no, o si vamos a un modelo societal ‘*desmaternalizado*’, para aliviar la *sobrecarga* que esto produce sobre las mujeres y sus expectativas como seres humanos. Por consiguiente, coincido con la lectura de Beatriz Moncó (2009, 2011), que insta a pensar que la maternidad, las maternidades corren el riesgo de abrazar fácilmente *idearios esencialistas* si no sopesan que la *motherhood* (maternidad), no es simplemente un fenómeno biológico natural, sino un trabajo que requiere el empleo de una fuerza laboral, psicológica y emocional para las mujeres principalmente y, esto es innegable, porque puede que sea beneficiosa para algunos grupos sociales mejor situados en la pirámide social que para otros, dado el enorme *esfuerzo y responsabilidad* a que están obligadas a asumir a las mujeres si quieren ser madres.

Familias, Cuidados y Sujetos Subalternos Femeninos: la intimidad, la casa, los grupos domésticos, modalidades de convivencia y vida social.

Esta subsección tiene como propósito explicar y contextualizar con un marco de referencia poscolonial, la problemática de las *familias* y *los cuidados* en la actual sociedad caboverdiana conectándolo como proceso que trasciende el colonialismo como el sistema político y económico fundacional de explotación de la excolonia de Cabo Verde. Las historias de la colonización deben pues, ser explicadas en la medida que muestren su periodización histórica, modalidades o tipos de explotación colonial puestos en marcha durante su vigencia y más allá de él (Marchetti, 2014). El concepto gramsciano de *sujetos subalternos* se entrelaza con la evocación necesaria de lo que la profesora británica de Sociología y Estudios de Género, Vron Ware (1992), llamó la “*memoria histórica del imperio*” [*historical memory of empire*], trabajando a partir de marcos de referencia del racismo, memoria histórica del colonialismo, multiculturalismo, *blanquitud* [*whiteness*] e interseccionalidad e identidad nacional. Según Ware:

“La memoria poscolonial recodifica y reactiva viejas estructuras de sentimientos sobre el tiempo colonial y sus legados, para subrayar como esas memorias del pasado pueden transformar nuestro entendimiento sobre eventos actuales”, (Ware, 1996, p. 146).

Según la historiadora caboverdiana Iva Maria Cabral, en los diccionarios de los siglos XVII y XVIII, las nociones de “parentesco”, “linaje”, “raza”, “casa” y “familia”, son casi sinónimos. Es decir, que, para estudiar el concepto de *familia* en Cabo Verde, hay que partir de una idea de residencia común y de la idea de parentesco, es decir la “*familia pueden ser todos aquellos que viven en la misma casa, bajo el mismo jefe*”. Es decir, el término *familia* evocaba, de hecho, un conjunto de parientes consanguíneos, y otras personas que eran parte de la red clientelar de la familia principal y afines, y que en muchos casos no tenían necesariamente lazos de sangre o lazos formados por el matrimonio. A aquellas personas se les designaba “*gente da casa*”. Así, la noción de familia se extiende a “la gente de la casa, compuesta por un jefe y sus sirvientes, ya sea esposa, hijos o criados” (Cabral, 2002, p. 276). Se muestra como el *páter familias* o “pai de familia” era la figura central del cuál dependían el grupo definido por progenitores, descendencia y parientes consanguíneos, y también eran incluidos a la noción de *familia*, la servidumbre, y la clientela familiar. Nuestra autora llama la atención sobre la dificultad de detectar en los registros históricos consultados, los elementos de la familia nuclear, porque como asevera, “lo que funcionó en Cabo Verde fueron familias paralelas e hijos ilegítimos”, (Cabral, 2002, p. 276).

En consecuencia, se entiende que el lugar donde se forjan las relaciones de poder son el espacio íntimo de la casa, dependiente del poder patriarcal del cabeza de familia “honrada” con una noción alargada del concepto que podríamos llamar *grupo doméstico*. Una de las primeras conexiones halladas es la ocupación del servicio doméstico que ataba un conjunto de personas bajo la autoridad de un jefe de familia. En un mundo preindustrial, cuya estructura presentaba aún fuertes reminiscencias feudales, poca atención se prestó a la continuidad de estas estructuras serviciales extensas en la formación societal caboverdiana. La literatura científica anglosajona sobre todo las ramas de la Historia, y la Sociología, produjeron más obras al respecto, ya en el siglo XIX, tal como lo señalan Victoria Haskins y Claire Lowrie (2015), para mostrar como la servidumbre doméstica en Inglaterra fue vista como ‘transmisores culturales’ de los valores burgueses en los años de 1700’s. En el año de 1989, surge la innovadora obra interdisciplinar sobre la vida de las trabajadoras domésticas latinoamericanas en los EE. UU. bajo la edición de las profesoras de Estudios Chicanos, Elsa M. Chaney y Mary García Castro “*Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta ... más nada*” [*Muchachas No More: Household Workers in Latin America and the Caribbean*]. Como señalan también las investigadoras y antropólogas urbanas colombianas Friederike Fleischer y Keren Martín González en 2019, Elizabeth Elsa Chaney y Mary García Castro (1989), “fueron los primeros en abordar los diferentes aspectos del servicio doméstico: su historia, las relaciones de trabajo en la cotidianidad, las perspectivas ideológicas, el debate con el feminismo, la organización sindical y las relaciones con el Estado” (Fleischer y Marín, 2019, p. 32).

El continente africano será un terreno fértil para la implantación de las estructuras de dominación social y donde el servicio doméstico será considerado una *figura habitual* [*fixture*, en inglés] del periodo colonial, según la obra de la antropóloga danesa Karen Tranberg Hansen, profesora emérita en la Universidad de Northwestern (EE. UU.). En el mismo año de 1989, publica su trabajo “*Compañeros Distantes: Sirvientes y Empleadores en Zambia, 1900-1985*”, un profundo análisis sobre el servicio doméstico en Zambia, antigua Rodesia, entre las décadas de 1900-1985, es decir abarcando el período colonial y el pos-independiente del país africano, para poner de manifiesto que las poblaciones negras zambianas eran de forma masiva la fuerza de trabajo presente en el sector, y obtenida la independencia, las estructuras y prácticas colonialistas perduraron reproduciendo situaciones de desigualdad. En lo que se refiere al servicio doméstico, la

autora afirma que se trata de un proceso de trabajo que podía tomar diferentes formas, y que crecería en el avanzado mundo capitalista, incluyendo los EEUU. Enfatizando los elementos de género y sexualidad, afirmó que el servicio doméstico colonial fue conformado como una *‘institución masculina’*, matizando las tesis de su compatriota y teórica del Desarrollo, Ester Boserup, que creía que el servicio doméstico sería cada vez más feminizado con el crecimiento y la modernización del mundo. Para Hansen esta visión no se aplicaba a los países en vías de desarrollo, pese a que cómo se refieren Haskins, y Lowrie (2015), su tesis sobre la naturaleza del servicio doméstico colonial fue poco tenida en cuenta, para entender la presencia de los varones en el sector, tanto en África, como en la región de Asia- Pacífico.

Pero la relevancia del trabajo antropológico de Hansen es la crítica aguda que hace sobre los ejes de clase y prácticas racistas ejercidas sobre la servidumbre negra en Zambia, para sostener actitudes de condescendencia de clase y racismo de los empleadores blancos hacia sus sirvientes domésticos negros. Hansen atribuye una función vertebradora del servicio doméstico como eje de poder y mantenimiento del orden colonial. Los africanos y africanas se convertirían en seres domesticados bajo un orden económico y político que instituyó una *‘jerarquía racial del trabajo’* que recalca de forma explícita la *diferencia* entre los empleadores y sus sirvientes, (Hansen ([1989: 30] 2015: 6, citado por Haskins, y Lowrie).

Uno de los aspectos más significativos de estos debates es que ponen sobre la mesa, el conjunto de trabajos de académicas feministas poscoloniales, Nurpur Chauduri, Margaret Strobel (1992), y Vron Ware (1992), que cuestionaron en su momento, sobre cuál había sido el papel de las mujeres occidentales en la colonización. Este hecho acarrea sopesar el significado que se atribuía a la ‘casa’, como símbolo del estatus social de la familia ‘blanca’ de colonos y a la ‘labores domésticas’, a cargo de una servidumbre, no blanca, en la construcción y mantenimiento de las relaciones de poder que caracterizaban el gobierno colonial. No solamente las académicas poscoloniales lo cuestionaron, sino que abrieron el debate sobre el ‘peso’ de la categoría de las ‘labores domésticas’, o sea de la *reproducción social* en la esfera íntima de la casa, y el papel de “espectadoras”, recurrentemente establecido para las mujeres occidentales en la historia del colonialismo y de la esclavitud en el África, Américas, Asia-Pacífico coloniales. Los trabajos de la historiadora ítalo-americana Elisa Camiscioli, de la Universidad Estatal de Nueva York, en particular, “*Women, Gender and Intimacy, and Empire*” [Mujeres,

Género, Intimidad e Imperio], (2013), aportan una significativa contribución para una genealogía historiográfica que germina con la emergencia de los estudios de la “*new imperial history*” [la nueva historia imperial], disciplina que entrelaza las aportaciones de las teorías poscoloniales surgidas en los años de 1990’s, convirtiendo como subrayan Victoria Haskins y Claire Lowrie (2015), el *servicio doméstico*, y la *domesticidad*, como aspectos críticos de análisis para que se pueda entender los mecanismos del poder y dominio coloniales.

Estos aspectos son fundacionales en el sentido que les otorgó la ya citada académica Anne McClintock (1995), cuando enfatiza la relación directa de la domesticidad en el imperialismo, averiguando como durante la era Victoriana, *el culto de la domesticidad* estaban profundamente imbricados con procesos de *feminización* y *racialización* de las mujeres no-blancas por una lado, y de las mujeres blancas de clases pobres iletradas que sufrían un proceso de racialización clasista, y los cimientos de todo el proyecto imperial y colonial británico, Haskins, y Lowrie, (2015). En el año 2002, el ensayo de la antropóloga de la Historia, Ann Laura Stoler, en la innovadora obra “*Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*” [Conocimiento carnal y poder imperial: Raza y lo Íntimo en el gobierno colonial], donde atribuye al servicio doméstico, a las labores domésticas el lugar fundacional para la gobernanza colonial (*a site for colonial governance*), Stoler, (2001), y este último aspecto en concreto informada por una perspectiva poscolonial. El espacio privado, la intimidad de la casa, el culto a la domesticidad, entronizados por el poder patriarcal colonial, propició de manera lucrativa un proceso de división y jerarquización laboral racial y sexuada y generizada entre las mujeres y los hombres en los proyectos imperiales históricos de occidente. La mano de obra esclava, en la era antigua imperial y colonialista, y las trabajadoras domésticas, en la era moderna de las migraciones transnacionales tienen a mi entender una vinculación histórica que amparada en valores fundados en una supremacía moral excluyente que asignó a los pueblos Otros, un *papel de doma*, tal como lo puso en evidencia Silvia Federici (2016), con las mujeres en el mundo, dividiéndolas a través de líneas de clase, raza, jerarquías laborales (cadenas globales de cuidados), e *imaginarios generizados* devaluadores. Para concluir esta subsección he querido relacionar las trayectorias laborales de las mujeres migrantes que salieron de Cabo Verde aún bajo el régimen colonial fascista luso y su inserción en la metrópoli (**Bemvinda**), y su posterior traslado en la líneas de reclutamiento de empleadas domésticas extranjeras para Madrid,

y el de (**Ermelinda**) en Italia y después España enmarcadas por circuitos de reclutamiento de mano de obra femenina entre las clases subalternas del mundo colonizado en un desigual y racializado juego de poder. En el caso del trabajo de Christine Catarino y Laura Oso, (2000), sus *historias* permiten apreciar el efecto de la etnicidad y del género y clase, sobre la inserción laboral y social de las trabajadoras extranjeras (internas), y *vincular el estudio de la migración femenina con las estrategias sociales de los hogares empleadores y de los Estados* europeos peninsulares, Portugal y España respectivamente, (Catarino, y Oso 2000, p. 204).

Colonización, Servicio Doméstico, Familias y Cuidados: la expropiación y desposeimiento social de lo femenino en la colonia a la poscolonia.

Victoria Haskins y Claire Lowrie, son respectivamente, profesoras de Historia en la Universidad de Newcastle, y la Universidad de Wollongong, Australia, su reciente obra “ *Colonization and Domestic Service*” [Colonización y Servicio Doméstico], (2015), ofrece un innovador acercamiento a la problemática de las relaciones poco estudiadas entre colonización y servicio doméstico y de cómo no atender a este nuevo paradigma de análisis puede hacernos perder el punto de vista analítico del historial sobre el servicio doméstico ejercido por personas trabajadoras no familiares, remunerados y de otro tipo.

“El triunvirato, de la raza, clase y género, como categorías de análisis, han configurado las perspectivas de análisis en una multitud de disciplinas en las últimas tres o cuatro décadas. Los académicos reconocen ahora y abordan de manera rutinaria la importancia de la vida de las mujeres, de los trabajadores y de las personas de color (las trabajadoras domésticas a menudo pertenecen a las tres categorías), así como reconocen la importancia de las relaciones estructurales que estas categorías conllevan, en sí mismas y en combinación.” (Haskins and Lowrie, 2015, p. 1).

Esta cita nos remite a la idea de una genealogía de los enfoques feministas que recuerda la historiadora/investigadora feminista británica Claire Midgley (2017), al aseverar que el contexto histórico imperial de desarrollo del feminismo británico, y el contexto de esclavitud y racismo de desarrollo del feminismo en los Estados Unidos de América, debe ser tenido en cuenta, para que se pueda *sopesar* las relaciones entre feminismo e imperialismo o del género y el imperialismo colonial, y, que nuestra autora cree que sigue todavía en un estado de conocimiento muy poco desarrollado. Por esta razón la idea de contextualizar estas conexiones tiene sentido en este trabajo de tesis, para poder conectarlo con la situación *subalterna* de muchas de las mujeres que entrevisté a lo largo del trabajo de campo tanto en Cabo Verde como en España, Madrid. Habían vivido en

algún momento de sus vidas normalmente en fases tempranas como la adolescencia, como sirvientas, o criadas en casas particulares, tanto en el periodo colonial portugués, las mayores, como ya en el periodo posindependencia y poscolonial en Cabo Verde, y después cuando emigraron para el extranjero repitieron ser trabajadoras de servicio doméstico en España. Para mí tiene sentido reflexionar sobre las sujetos del estudio como personas ‘colonizadas’ y excolonizadas y entender cómo aspectos culturales e identitarios están estructuralmente imbricados en sus vidas.

Victoria Haskins y Claire Lowrie (2015), se refieren al hecho de como la colonización y el servicio doméstico están muy ligados habiendo sido una característica permanente en los procesos de colonización desde la más remota antigüedad, el emplear mano de obra nativa o importada, esclavos o sirvientes contratados para el servicio doméstico. A medida que la expansión europea se consolida y extiende por el mundo, África, Américas, Asia, o el Pacífico, entre los siglos XVI al XIX, “los colonizadores recurrieron a una combinación de tradiciones europeas y preexistentes de servicio doméstico (donde tales existían), para satisfacer sus necesidades de mano de obra doméstica” (Haskins y Lowrie 2015, p. 3). Paralelamente, retomo los aspectos de la historia colonial de Cabo Verde, para evocar la presencia de los esclavos, esclavas, hombres, mujeres y niños y niñas, gente forra, servidumbre, estando presentes gentes de clase trabajadora lusa traídos o embarcados de la metrópoli a las islas, (Baleno, 2001). Este recurso era común en las colonias de poblamiento de otras naciones europeas, que aplicaron rutinariamente prácticas genocidas para librarse de las poblaciones indígenas que encontraron, y a la vez, crearon todo un sistema de reclutamiento forzoso de personal, potenciales trabajadores para distintas funciones domésticas entre los mendigos o indigentes en las metrópolis (Stoler, 2001). Por lo tanto, el ambiente de intimidad doméstica era ya un ‘lugar’ de mezcla propia de diferentes y múltiples orígenes raciales, étnicos, culturales, eso sí, dentro de un orden supremacista, que imponía un status de clase, *raza*, género pero a la vez rompía por el propio contexto de proximidad íntima y doméstica en concubinato, mancebía, dominio sexual, relaciones afectivas, relaciones de supervivencia según la posición de clase, *raza* o género en que se encontrase las y los *sujetos históricos*. Es casi un símbolo metonímico de todo el proyecto colonial, un *tropo* que ocultaba las relaciones de poder en la colonización del territorio insular y el servicio doméstico y que frecuentemente también y a la par de someter por la esclavitud a las poblaciones negro-africanas secuestradas del continente africano redacción esta última

frase. Al llegar a Cabo Verde, las mezclaba, las *ladinizaba* - ‘bautizo’ cristiano e introducción de la lengua portuguesa de forma obligada. Después de que se hubiese completado el proceso inducido de la *muerte* de la lengua autóctona del esclavo-mercancía en los “corrales” o negrerías de esclavos - todos mezclados por diferentes lugares geográficos de procedencia continental - las incorporaba a la institución de la esclavitud doméstica, o si no, era revendida para el tráfico negrero transatlántico. Esta fue la práctica del dominio colonial portugués en las islas de Cabo Verde, entre los siglos XV y el XVIII, como una de las principales plataformas del comercio de la esclavitud transatlántica⁸⁹.

En consecuencia, la relación entre servicio doméstico y colonización tienen varios amarres históricos y sociales que hacen imprescindible un análisis que revele su pervivencia en las historias de vida de las mujeres en este estudio. Esta relación, dará paso como veremos adelante, a relaciones de cuidado que aún hoy la mayor parte de las mujeres se ocupan y tienen como responsabilidad y se esperan que tengan por los ‘*imaginarios de género*’ vigentes y ‘naturalizados’ aún. Por otro lado, las relaciones de poder y opresión ejercidas sobre las mujeres como hemos visto, tuvieron impactos y consecuencias distintas si cruzamos más allá del género y de la clase, etnicidad/ ‘*raza*’, sexualidad, nacionalidad, aspectos que muchas veces se aplicaron a la habitual lectura histórica de la situación de las mujeres occidentales, y, cuanto a las Otras, las mujeres no-occidentales, “se piensa que las mujeres de color están "doblemente" subordinadas por los efectos acumulativos del género, más la raza”, (Nakano, 2011, p. 1). Por esta razón, pretendo que en este apartado se entienda que el concepto *raza* va a ser tratado como una *relación* y no como un *efecto*, explorando la manera como ha sido definida a través de situaciones particulares, experiencias, instituciones y políticas, cómo podía ser evocada en algunas situaciones, pero ignorada en otras. La complejidad del racismo, su operatividad en los planos material e ideológico y las diferencias en la naturaleza y el efecto de los racismos ejercidos por distintas clases de personas, solo pueden ser comprendidas en el marco de análisis que explicita los estudios históricos comparativos

⁸⁹ *La esclavitud y el legado cultural de África en el Caribe*. El documental con realización colectiva (50’). narra lo que fue la esclavización de más de 12.500.000 de africanos que fueron enviados a América entre 1492 y 1888. Varios países participaron en el comercio de esclavos, entre ellos, Portugal, Gran Bretaña, Francia, España, Alemania, Países Bajos, Dinamarca y Estados Unidos. Asimismo, muestra el rico legado cultural que desde África viajó y se arraigó en América. Proyecto dirigido por Consuelo Naranjo Orovio del Instituto de Historia-CSIC y directora del proyecto europeo [Connected Worlds: The Caribbean, Origin of Modern World](#). Coorganiza el Ministerio de Ciencia e Innovación y CSIC, Casa de América Lunes, 25 de octubre, 19.00 horas Madrid.

de *raza*, discurso cultural, género y clase y sus intersecciones en relación con la emigración y la inmigración, los mercados laborales, y la estructura social de las sociedades de origen y destino de las migrantes. Nakano sostiene que “un dominio que se ha explorado ampliamente en análisis de género pero ignorado en los estudios sobre la raza es la reproducción social”, (Nakano, 1992, p. 1). Esta laguna se debe en el análisis de nuestra autora, a una centralidad masculinista “y que se concentran exclusivamente en el mercado laboral remunerado y especialmente en áreas de producción dominadas por hombres”, (Nakano, 1992: 1). En los años 70 del siglo pasado, ciertos autores ya habían señalado el dualismo en el mercado laboral, hecho que conformaba la histórica subordinación racial de los trabajadores no blancos en el mercado laboral, especialmente en la literatura científica anglosajona, llegando a atribuir a este hecho una importancia central para mantener la ‘dominación blanca’, Barrera, (1979).

“El sistema laboral ha sido organizado para asegurar que los trabajadores racializados son relegados a un nivel más bajo de empleos marginales, sin salida y con bajos salarios; Las barreras institucionales, incluidas las restricciones a los derechos legales y políticos, impiden que salgan de ese nivel y compitan con los trabajadores euroamericanos por mejores empleos. Estas teorías llaman la atención sobre las ventajas materiales que los blancos obtienen de la división racial del trabajo. Sin embargo, dan por sentado o ignoran el trabajo doméstico no remunerado de las mujeres y no consideran si este trabajo también podría estar "racialmente dividido", (Nakano, 1992, p. 2-3).

Las categorías raciales imperiales y la subordinación racial están por consiguiente muy ligadas a la “*división racial del trabajo reproductivo*” y es clave para la explotación distintiva de las mujeres no-occidentales y es una fuente de jerarquía e interdependencia entre las mujeres occidentales y las mujeres no-occidentales. Por lo tanto, es esencial para el desarrollo de un modelo integrado de *raza*, género, y clase y que trate como sistemas entrelazados, en lugar de aditivos, Nakano (1992); es decir que se vayan añadiendo por capas estas variables. Nuestra autora hace una crítica a las feministas marxistas, porque han colocado la construcción de género del trabajo reproductivo en el centro del análisis, señalando que este tipo de trabajo es fuente de opresión de las mujeres, visto que estas, lo ejecutan de forma mayoritaria, y los hombres se benefician tanto directa como indirectamente de tal situación, bien como la propia economía industrial. Esta labor que está fuera del mercado es *invisible* y por tanto no reconocida como trabajo real. Para las feministas marxistas los beneficios directos masculinos son porque los hombres en general contribuyen menos en los trabajos/tareas en el hogar mientras disfrutan de los ‘servicios’ que las mujeres brindan como esposas y madres e indirectamente, porque,

liberados del trabajo doméstico, pueden concentrar sus esfuerzos en el empleo remunerado y alcanzar la primacía en las áreas profesionales en que trabajan.

Ahora bien, la crítica que le formula Nakano, se suma a la crítica de las feministas poscoloniales que desde los inicios de los años 80 del siglo pasado dirigieron su preocupación a los análisis que cuando representan el género como la única base para asignar el trabajo reproductivo, implican que todas las mujeres tienen la misma relación con él y que, por lo tanto, es una *experiencia femenina universal*. Si la división sexual del trabajo reproductivo en el hogar interactúa y refuerza la división sexual en el mercado laboral, estos análisis llaman la atención sobre la dialéctica de la producción y reproducción y el privilegio masculino en ambas esferas, pero no dicen mucho sobre la variable ‘raza’ en la histórica estratificación basada en categorías raciales que fueron heredadas de los tiempos de la esclavitud colonial y de la segregación racial.

Por su parte, Sabrina Marchetti propone en su trabajo, “*Black Girls: Migrant domestic workers and Colonial Legacy*” [“Chicas negras: trabajadoras domésticas migrantes y legado colonial], (2014), una interrogación sobre las representaciones sociales sobre las trabajadoras domésticas y el colonialismo, para tener presente las ‘continuidades’ del momento colonial, poscolonial y neocolonial, sobre todo lo que ocurrió en las periferias del imperio, en su caso el análisis se centra sobre mujeres migrantes afro-surinamesas y eritreas que en los años sesenta y setenta emigraron al antiguo país colonizador, los Países Bajos e Italia, respectivamente, y allí se convirtieron en trabajadoras domésticas y cuidadoras. Sabrina Marchetti analiza las narrativas de algunas de estas mujeres para exponer agudamente cómo los *legados del pasado colonial* han sido, al mismo tiempo, su herramienta de resistencia y la razón de su subordinación.

Para el presente caso de estudio esta vinculación es central, por haber elegido el análisis de narrativas de informantes “mujeres migrantes poscoloniales” caboverdianas, algunas de ellas migrantes internacionales en Europa, para poner de relieve las continuidades de estas conexiones entre el servicio doméstico, el colonialismo, y los cuidados, asociados a una movilidad transnacional desde las periferias de imperios coloniales hacía el centro de los antiguos colonizadores, en el estudio presente, Portugal y España.

Sobre el término '*mujeres migrantes poscoloniales*', Sabrina Marchetti, afirma que:

“Mi énfasis está en la definición de todas las entrevistadas como migrantes poscoloniales, como aquellas que han abandonado el lugar donde nacieron y se criaron para establecerse en el país, que solían ser el de sus colonizadores”.
(Marchetti, 2014, p. 6).

Reforzando el contenido de la anterior cita, se trata de percibir las *continuidades* de un pasado colonial que las sigue situando en posiciones socioeconómicas desventajosas que terminan ocupando en los países de llegada, los nichos laborales de las clases cuidadoras o servicios de limpieza, o restauración hostelera. Esto nos permite recuperar el argumento sobre el paralelismo entre las condiciones de educación recibidas, la 'domesticación' y la disciplina femeninas impuesta en las sociedades coloniales, Gautier, (2005), y en los países de destino migratorio, Marchetti (2014). El filósofo marxista francés Étienne Balibar, declara que la herencia colonial yace detrás de los regímenes migratorios hoy día tanto a nivel simbólico como material. En su crítica marxista, afirma que del colonialismo hemos heredado específicamente un modelo de “*clasificación étnica*” que sirvió para dividir a la fuerza laboral global a escala mundial, (Balibar, 2004, pp. 39-42). Su crítica nos permite cuestionar las raíces históricas del *estatus* migratorio, y las condiciones de vida y de trabajo de los/las migrantes antes y después de emprender sus proyectos migratorios y de cómo las continuidades coloniales, poscoloniales y neocoloniales resurgen en diferentes momentos y contextos históricos cuando se piensa que han desaparecido finalmente.

La acumulación capitalista encabezada mayoritariamente por naciones europeas occidentales creó procesos históricos que influyeron de manera favorecedora a los países industrializados, cuando los legados coloniales crearon conceptos como “clases peligrosas”, a la ingente masa de trabajadores y trabajadoras coloniales. Según Marchetti, “Las actuales definiciones de sexo, clase, edad, y raza/etnicidad están históricamente incrustadas en el imperialismo colonial, contemplado como un proyecto político, económico, y en el positivismo, como una empresa científica y moral” (Marchetti, 2014, p. 24).

Como he dicho antes, tomo el concepto poscolonialidad y feminismo poscolonial como los principales marcos de referencia a nivel analítico justamente para referirme a la poscolonialidad como una serie de prácticas intelectuales y metodologías que como defiende Graham Huggan es, “una formación a una escala global de un “régimen

cultural”, donde los principios del capitalismo tardío y la globalización establecieron las condiciones del intercambio y del valor de todo tipo de mercancías [commodities], en conexión con los legados coloniales.” (Huggan, 2001, p. 6), Los Estudios Poscoloniales buscan desde la literatura crítica a la antropología o la ecocrítica poscolonial hacer visible la compleja relación entre el pasado y el presente, entre las historias de las colonizaciones europeas y las formas contemporáneas de la globalización (Ahmed, 2000), y la movilidad transnacional. Las académicas feministas poscoloniales concuerdan en la crítica sobre lo que sustenta el capitalismo tardío y su producción de la desigualdad mundial, de tal forma que señalan que los principios de la globalización actual es un proceso continuo de “recolonización”, que se expresa y materializa en la permanencia de las jerarquías de género racializadas” (Alexander, y Mohanty 1997). Finalmente, la idea agudamente expresada por el filósofo, lingüista e historiador búlgaro-francés Tzvetan Todorov sobre los exotismos de los *Otros*:

“Los mejores candidatos para la etiqueta exótica son los pueblos y culturas más alejados de nosotros y menos conocidos por nosotros ... El conocimiento es incompatible con el exotismo, pero la falta de conocimiento es a su vez irreconciliable con los elogios de los demás; Sin embargo, el elogio sin conocimiento es precisamente lo que el exotismo aspira a ser. Esta es su paradoja constitutiva.” (Todorov citado por Huggan, 1994, p. 26).

Finalmente, solo teniendo en cuenta el análisis de las relaciones estructurales históricamente inscritas en el proyecto colonial y su intersección con el servicio doméstico, las vidas, relatos, trayectorias vitales y laborales de las mujeres de este estudio pueden comprenderse en la poscolonia de Cabo Verde, basadas en capas de estratificación sexo-genéricas, categorías raciales y división sexual del trabajo en la esfera de la reproducción social y movilidad transnacional.

Emigrar para una cultura diferente, “aprender de los demás”, aprender *cómo tener una vida buena*.

Ermelinda

Vive hace 32 años en España. Es una pequeña empresaria caboverdiana, dueña de una peluquería/salón de belleza. Tiene 50 años, es madre de dos hijos nacidos en España. E., V., siguió la corriente de las caboverdianas que emigraron a Italia en la década de 60's, a través de la mediación de los frailes capuchinos que habitando la Isla de San Nicolau, establecieron un Seminario ahí. Las mujeres de esta isla y de la vecina isla de Santo Antón, (Barlovento), partieron siendo muy jóvenes y algunas menores de edad como Ermelinda, para trabajar en las casas de la burguesía italiana. Y en un primer momento como fue identificado en la literatura sobre la migración de caboverdianas a Italia, estas jóvenes no procedían de los sectores más desfavorecidos de las familias isleñas. Tenían ya la instrucción primaria o estudios secundarios, se marchaban en una especie de “mecenazgo católico” de las familias de la burguesía italiana. El proyecto migratorio se establecía por recomendación de los frailes junto con las familias y no existía ningún tipo de contrato laboral (Monteiro 1997) , Silva (2015). Ermelinda se casó con un hombre caboverdiano inmigrante en España, que después de casarse con ella, cambió de carácter, esperando de ella un rol de esposa complaciente, madre y ama de casa. Estaba decidida desde su temprana juventud a migrar de Cabo Verde. Había experiencias familiares previas de migración masculina – su padre embarcado - y femenina en su familia. Su tía materna había ya partido para Italia, como muchas caboverdianas de las islas de Sao Nicolau y Sao Vicente, y Santo Antão.

Ermelinda es una mujer mestiza, que lleva pelo largo, con mechas californianas en *degradé* color rubio. Esto le confiere un aspecto elegante y a la vez sorprendente para una mujer mestiza de tez clara y ojos verdosos y marrones. El grado de mestizaje biológico de los caboverdianos es tan diverso y sorprendente, que atribuyo al hecho de que es una profesional especialista en tratamientos de belleza, y le gusta estar a la moda. Su pelo responde a la tendencia de la moda de llevar *pelos rubios* con cualquier tono de piel. Hay alguna discusión importante en la literatura del feminismo negro, o asiático y latinoamericano decolonial sobre este aspecto donde se cruzan colonialismo, apartheid y estética, “raza”, pelo(s) [¿se puede ser rubia y negra?], e identidad(des). Esta empresaria caboverdiana, sector de peluquería y belleza, de cincuenta años, divorciada y de nombre Ermelinda Pereira, es una mujer urbana y moderna.

“Yo salí de Cabo Verde con la edad de 15 años, emigré para Italia para estudiar, permanecí ahí dos años, conocí a una familia, bueno yo tenía ahí a una tía materna, que dijo a mi madre que yo podía ir para allá a continuar mis estudios. Me fui a Nápoles, siempre tuve esa ilusión de emigrar, conocí a la familia italiana, que me dio casa a cambio de ayuda doméstica, yo vivía con ellos y ayudaba en las tareas del hogar

Ermelinda, madre de dos hijos nacidos en España, peluquera y esteticista, lleva 32 años en España.

Ermelinda siguió la corriente de las caboverdianas que emigraron a Italia en la década de 60, año de 1963, Évora, (2003b), a través de la ‘mediación’ de los frailes capuchinos que habitando la Isla de San Nicolau, establecieron un Seminario de la Orden de los Frailes Capuchinos ahí. Las mujeres de esta isla y de la vecina isla de Santo Antón, partieron siendo ellas muy jóvenes y algunas menores de edad como Ermelinda, para trabajar en las casas de la burguesía italiana, Évora (2003b). El trabajo doctoral de Iolanda Évora, habla de *mozas cuyas familias estaban muy vinculadas a la iglesia y a la catequesis*. Y en un primer momento como fue identificado en la literatura sobre la migración de caboverdianas a Italia, estas jóvenes no procedían todas de los sectores más desfavorecidos de las familias isleñas. Tenían ya la instrucción primaria o estudios secundarios, se marchaban en una especie de “mecenazgo católico” de las familias de la burguesía italiana. El proyecto migratorio se establecía por recomendación de los frailes junto de las familias y no existía ningún tipo de contrato laboral (Monteiro, 1997, citado en Évora, 2003). Pese a tal situación, los frailes italianos, se ocupaban de ‘verificar’ que las señoras contratantes italianas eran católicas practicantes, para poder garantizar, “[...], e ofrecer garantías morais e de boa convivência ás imigrantes” Évora, (2003b: 115). La literatura sobre migraciones femeninas en Cabo Verde, indica que a partir de la mitad de

los años 60, la mediación de los frailes capuchinos disminuye, porque de alguna manera se pretendía que después de algún tiempo de permanencia en Italia estas jóvenes, retornasen a Cabo Verde y a sus islas de origen, para ayudar en la tarea de evangelización, Évora, (2003b). Imperio de la fe, colonización y *proselitismo generizado*, cuando el lugar de la fémina en la institución de la Iglesia Católica ha sido siempre *subalterno*. A partir de los años de 1970/73, la autora corrobora que la corriente migratoria de las mujeres de las isla de San Nicolau, Santo Antón y la de Sal, se hace por iniciativa de las que se instalaron allá después de una década. **Ermelinda** emigra por llamada de una tía que ya vive en Italia, Nápoles. Dice claramente que la tía materna “habla” con su madre para decir que la jovencita y estudiante, puede continuar sus estudios en Italia, en casa de una buena familia napolitana, [podrá estudiar, le dan alojamiento y en cambio ayuda en las tareas de la casa]. Es lo que define Monteiro (1997), citado por Évora, “[...], una asistencia migratoria actual, que busca recrear el entorno familiar, a través de una actitud de [...] solidaridad, atracción afectiva, que determinaría la elección de quien vendría después” (Évora, 2003b, p. 115).

[Salir de Cabo Verde], *Yo podría haber sido la misma persona como soy, pero el desarrollo personal puede que no lo hubiese alcanzado si no hubiese emigrado de Cabo Verde. ¡El desarrollo en todos los sentidos! La migración, siempre he tenido ese deseo de partir, pero para estudiar. ¡No como tanta gente que dice que va a migrar para trabajar! No, yo quería estudiar, emigrar para una cultura diferente, aprender de los demás, aprender cómo tener una vida buena. Yo nunca he trabajado para nadie en este país, ¡gracias a Dios! ¡He sido siempre una emprendedora!*

“Yo me considero una mujer muy afortunada! [expresa en español esta frase, la entrevista se hizo en portugués]. ¡Gracias a Dios! Yo fui bien recibida en España, tanto en Italia como en España, he hecho y dejé buenas amistades en ambos sitios.

Siempre he sido una persona bien despierta, no solamente yo, pero en nuestra familia toda. Somos una familia donde siempre nos gustó presentarse bien, arreglados. Esto no quiere decir que, por ser inmigrante, aunque no tuviera el estilo de vida como peluquera, yo, mi familia siempre nos presentamos bien, ya mismo en Cabo Verde.

Ermelinda, madre de dos hijos nacidos en España, peluquera y esteticista, lleva 32 años en España.

Bueno, lo que dice ella es que quería irse y estudiar, ver el mundo y aprender. Esa era su voluntad...La autoconcepción de nuestra informante muestra un deseo de partir y una consciencia de que ella también está y forma parte del mundo. Quizás el ambiente cosmopolita que ya vivía en su casa la influyera en la consciencia y voluntad de viajar.

Yo en Cabo Verde fui muy feliz, soy hija y somos diez hermanos, pero nosotros nos criamos llenos de felicidad. Nuestro padre es emigrante, trabajaba en los barcos en Inglaterra, América, Holanda, y regresaba a Cabo Verde, cada seis meses, y eso era una fiesta, una locura, cuando nuestro padre llegaba. Mi madre ha sido siempre una madre atenta, cuidadora, muy educada, nuestra familia en la Isla de Santo Antón, la

familia Pereira, ha sido siempre de gente muy culta, muy educados, no quiere decir que estoy hablando de otros. ¡Estoy hablando de nuestra familia! Gracias a Dios hemos tenidos unos padres maravillosos

Cabo Verde tiene enraizado como país, una cultura de una identidad móvil o movable. Es variable a lo largo de su historia como colonia africana de poblamiento. Es inestable según la *coyuntura histórica* (Gramsci), cambiabile según se presentan oportunidades. Esto no parece constituir aparentemente un ‘drama’ cuando estando uno en el país pregunta a cualquier persona. El factor de la insularidad instila un deseo de partir siempre, para regresar en algún momento al archipiélago. Todas las familias tienen generaciones emigradas en algún punto del globo terrestre. Las islas son receptoras de importantes remesas financieras y materiales que alimentan los *imaginarios sociales* de que la emigración es un “rito de paso”, para el desarrollo personal y económico del individuo. Las visitas cíclicas de la diáspora en vacaciones alimentan los circuitos de prácticas transnacionales de conexiones con las islas (Góis, 2015). **Ermelinda**, expresa una *lógica de la migración*, como un proceso positivo de crecimiento personal, pese a haber dejado un pasado familiar relativamente desahogado en el plano material y de los afectos familiares, familia grande, madre atenta y cuidadora, una armonía que recuerda con orgullo. Valora su educación como base que le dio el suelo para el cambio y afrontar con ‘cabeza’ cualquier situación. Antepone la idea de tener sentido común al dinero. Ve en la migración el alcanzar *la vida buena*, estudiar, o dar estudios a sus dos hijos. Sobre todo ve en ella un cambio y comportamientos⁹⁰ de otras sociedades donde el número de hijos por familias se reduce, el modelo de familia reducida la convence a tener dos y no diez hijos, como la de sus padres en Cabo Verde.

“Al cabo de los dos años, conocí a una persona, que estaba allá (Nápoles), de vacaciones y comencé a salir con esa persona y a los tres meses de conocer a esa persona, decidí venirme a España. Me pidió casamiento. ¡Este era un hombre caboverdiano! Entonces decidí venirme con mi futuro marido a España a una comunidad leonesa de mineros y ahí permaneciendo un mes, tratando de la documentación, nos casamos y fuimos para nuestra casa. “Hablé con él [marido entonces] y le dije “usted va a trabajar y yo voy a estudiar, a continuar mis estudios.” No había Universidad en ese lugar... Una zona muy aislada, sin Universidad, una zona que en el invierno era muy mala, porque helaba tanto, tanto, tanto que las personas ni salían de casa. ¡Mucho frío! Y entonces mi esposo me dijo que no, que no me consentía que fuera a estudiar. Tenía

⁹⁰ “El antropólogo James Ferguson, por ejemplo, impugnó el paradigma de la resistencia, argumentando a favor de una comprensión alternativa del mimetismo africano en tiempos poscoloniales como una "política de pertenencia", un reclamo de ciudadanía y pertenencia, para convertirse activamente en parte de la modernidad en un mundo globalizado, en términos iguales”. Ferguson, J. (2002) ‘Of Mimicry and Membership: Africans and “The New World Society”’. *Cultural Anthropology* , 17/4 , p. 551-569. Citado en Roque, Ricardo, (2015: 205) Mimesis and Colonialism: Emerging Perspectives on a Shared History. *History Compass* 13/4 (201-211), 10.1111/hc3. 12229. Accesible en: [Mimesis and Colonialism: Emerging Perspectives on a Shared History \(oclc.org\)](https://doi.org/10.1111/hc3.12229)

que estudiar en la ciudad de León y venir una vez a la semana a casa, solo los fines de semana. Él no aceptó y yo entonces tomé la decisión de estudiar peluquería. Yo tuve muchos problemas a lo largo de mi matrimonio, tuve muchos problemas con mi esposo porque él, bueno había muchas cosas que no entendía, y yo hablaba de que algún día terminaría divorciándome de él”

Ermelinda, madre de dos hijos nacidos en España, peluquera y esteticista, lleva 32 años en España.

Resulta claro que la voluntad de Ermelinda era estudiar ya que ella *salió para estudiar no para trabajar*, algo que a ella le encajaba bien cuando migró a Nápoles. Se trata de un esquema que precede a la idea del tropo de la *au pair* y las movi­lidades femeninas precarizadas en contextos intraeuropeos que estudian, Almudena Cortés, Beatriz Moncó, y Fernando Barbosa (2020) de cómo el género como una relación social estructuralmente delimitada por tradiciones locales y nacionales fijas se activa para imponer un *orden de género* regido por las leyes de mercado.

Para mí fue una experiencia totalmente nueva, porque primero, yo no tenía experiencia de lo que era realmente una familia, tener una familia, ocuparme de una casa, pasé por situaciones difíciles, no dificultades económicas, no hablo de eso porque en ese tiempo ellos ganaban [los mineros], ganaban bien y las mujeres no trabajaban. No, ¡las mujeres tenían que quedarse en casa! Pero yo no nací para ser ama de casa [lo dice en español, en portugués sería dona de casa]!

¡Yo, no!

“Me fui a una academia de peluquería ahí en Villablino de Laciana, aprendí mi profesión y puse mi primera peluquería en mi propia casa empecé a crear una clientela muy buena [...], tenía un hijo, que tenía seis años de edad, cuando empecé a trabajar como peluquera. Empecé a trabajar de peluquera a los 19 años, ya llevaba dos años de casada y ya estaba aburrida. He tenido una peluquería muy grande aquí en el barrio, pero dada la economía, [efectos de la crisis de 2008 sobre las pequeñas empresas y autónomos] tuvimos que volver para este pequeño local, más pequeño y aquí trabajando y enseñando. Yo enseño para la Comunidad de Madrid, y enseño de forma privada y vamos continuando”

Ermelinda, madre de dos hijos nacidos en España, peluquera y esteticista, lleva 32 años en España.

Ella es un mujer con carácter que luchó contra la idea de tener que acomodarse a un hombre que después de casarse con ella, cambió de actitud, esperando de ella un rol de esposa complaciente, madre y dueña del hogar. No buscó redes de apoyo entre las nacionales caboverdianas que vivían en la comarca, sino para que fuesen sus clientes, y lo relata que ella vino a proporcionar un servicio necesario a la comunidad local.

Cuando llegué a Villablino, todas la mujeres hablaban que “esa mujer es la modelo de todas las mujeres de este lugar”. Entonces me quedaba un poquito cortada [Lo dice satisfecha, ¡sonriente!], no estaban acostumbradas a ver eso... era un orgullo para mí Yo doy gracias a Dios porque me adapté en Italia, me adapté en León, en aquella aldea tan pequeña y tan aislada. Me llegué a adaptar tanto ¡como si hubiera nacido en aquel lugar! Yo me considero una mujer muy afortunada [expresa en español esta frase]. ¡Gracias a Dios! Yo fui bien recibida en España, tanto en Italia como en España, he hecho y dejé buenas amistades en ambos sitios

Ermelinda, madre de dos hijos nacidos en España, peluquera y esteticista, lleva 32 años en España.

Las formas de inserción de una mujer extranjera casada en el medio rural, comarca minera, son para este caso un ejemplo de *empreendorismo* femenino, más allá de una recién llegada migrante de origen africano. Ella se socorre de su sentido inteligente y se embarca en dedicarse a la belleza y la estética que justifica, en el recuerdo de que su *familia siempre fue elegante* y se cultivaba los códigos de la apariencia, inherentes a su clase social en origen, funcionarios, profesores, ama de casa con buena renta económica, como su madre.

[Ríe con una pequeña carcajada!], siempre he dicho a mí misma, voy a tener dos hijos y voy a dar el máximo de educación para ellos. Mi hijo ahora ya tiene, 29 años y mi hija va a cumplir 23 años. ¡Estoy muy contenta! Yo tengo los hijos que puedo hablar con mucho orgullo! No nos han dado ningún tipo de problema, ni el chico ni la niña. Mi hijo cumplió 29 años la semana pasada, sigue estudiando. Él tiene una visión de futuro de ser ministro de Justicia, yo le ayudo en lo que pueda y en todo. Acaba de graduarse en la Universidad Complutense en Administración y Gestión de empresas, ¡estoy muy orgullosa! Él desde pequeño ha hecho muchas cosas. Es profesor superior de gimnasia. Todo los estudios que tiene son superiores (ISEF), él no hace grados medios. Él siempre va a los estudios superiores, ¡estoy muy orgullosa de mi hijo! ¡Gracias a Dios! Mi hijo también estudió para modelo, tal como mi hija, han participado como extra en serie de televisión, en desfiles de moda importantes, pero mi hijo no lo ve como profesión. No lo encara como futuro. Yo les puse en una escuela de protocolo. Eso es, ¡mis hijos están siendo formados! Mi hija ha ido a la escuela para ser modelo, también ya desfiló en pasarelas importantes y se está preparando para una presentación como modelo en Japón, ¡estoy muy contenta!”

[Ríe e imita a sus hijos] “Nosotros somos caboverdianos, nacidos en España, pero ¡somos caboverdianos, porque les gusta mucho Cabo Verde!”

Su relato nos permite ver todo un proceso de *generización* de la educación de sus hijos. Como madre empresaria ha invertido un gran capital en la educación de sus hijos, pero mientras que su hijo está estudiando una carrera universitaria, su hija es presentada desde sus atributos físicos y corporales y se dedica a trabajar como modelo de pasarela, trabaja en Japón y otras partes del mundo. Si bien sería necesario profundizar el trabajo de campo en este sentido, podemos apuntar que los estudios sobre las diferencias de género en educación nos dicen que las diferencias surgen como resultado de la socialización en un comportamiento de género "apropiado" desde la infancia en adelante, sobre qué es ser chico y qué es ser chica. **Ermelinda** valora positivamente los logros de su hijo varón, dos carreras universitarias y la de su hija, que, por ser muy bella, es una potencial modelo de belleza con mucho futuro en la industria de la moda.

El concepto de reciprocidad y deber moral, en **Ermelinda** se traduce en la ayuda y el cuidado que compartió en traer a muchos miembros de su familia extensa que no solo fueran sus hermanos. Se dedicó a apoyar la venida de sobrinas y sobrinos y algunos de ellos habían emigrado antes a la vecina Portugal. Colaboró en traerlos y formarlos en su área de conocimiento. Uno de sus sobrinos, mi informante, abrió un salón de peluquería en Tetuán con mucho éxito y donde pude frecuentar como cliente y encontrar a algunos hombres de la colonia caboverdiana en Madrid. Este individuo fue traído por su tía que le formó y después pudo abrir su propio negocio. Es decir, la ayuda de **Ermelinda** en su éxito también se basa en una red familiar de afectos y reciprocidad y compromisos que *le deben* sus sobrinas y sobrinos ahora residentes en España. **Ermelinda** se reclama como la ‘jefa’ de una red familiar que vio dar frutos de su esfuerzo en progresar y tener una *buena vida*. Ella declaró también que llegó a ir a Cabo Verde después del divorcio y permaneció allá dos años. Lo ve como un hecho positivo porque los hijos actualmente son capaces de hablar el Criollo de la isla de San Nicolau perfectamente. Se refiere a este interregno sin cualquier dato adicional y de una forma positiva lo relaciona con el éxito de su hijo e hija, que pudieran aprender el criollo y el portugués al continuar su escolarización en Cabo Verde.

En conclusión, cómo recuerda Dipesh Chakrabarty “Todos vivimos en tiempos poscoloniales, y en períodos de la historia de la humanidad como éste, sólo podemos hablar con una “doble conciencia”, como nos enseñó Du Bois, o con una lengua bífida, en las poderosas palabras de Salman Rushdie”, (Chakrabarty, 2009, p. 43). Las vidas de Bemvinda y de Ermelinda, se desarrollaron en origen en un mismo país, pero no de igual modo en cuanto al ambiente familiar, las maternidades que conocieron, una patológica y malograda por una madre abandonada en su pobreza material y una víctima propiciada por los tentáculos de un sistema patriarcal, y la otra por una familia donde los recuerdos son positivos hacia la figura maternal. Para **Bemvinda** la migración le permite la conquista y la búsqueda de una libertad personal en contextos de partida marcados por el control físico, económico y social de los cuerpos y la voluntad de las mujeres. Bemvinda, con su migración, pudo resistir a un *orden de género* para empezar una nueva vida en un contexto que le abría un mundo de posibilidades a costa de muchos sacrificios personales. **Ermelinda**, sumó curiosidad personal pero también fue parte de un sistema histórico de extracción de la fuerza laboral femenina para formar el *ejército de servidoras globales* que se entregan a las tareas de los cuidados y la atención en el servicio doméstico.

CAPÍTULO VII. Conclusiones

En esta tesis he aprendido a hacer una etnografía con un enfoque y método feminista que tiene que ver con cómo hacer una etnografía responsable, ya que mi trabajo se centró en las mujeres caboverdianas en Santiago de Cabo Verde y en Madrid, España. Su política, sus vidas y sus puntos de vista fueron desvelándose a medida que hablaban cada vez más sobre sus, sus deseos, sus intereses, sus derechos, sus vidas. Esto me hizo pensar en la *representación* y la *responsabilidad*. La idea de que el feminismo no es solo una cosa, sino un movimiento político y una herramienta teórica de análisis, se fue conformando para mí, como *conocimiento situado* (Donna Haraway), y un *método feminista* (Sandra Harding), fueran dos aspectos vertebradores de todo el trabajo desarrollado. He procurado mostrar que las mujeres participantes en este estudio en la isla de Santiago de Cabo Verde, son quienes deben responder a la exigencia de mantener la vida - ante la ausencia flagrante de los varones- que se ‘autoeximen’ de la *responsabilidad* y el *esfuerzo* de cuidar las familias que crearon. Esa fuga a la responsabilidad paternal y al compromiso con la vida doméstica y crianza de la progenie, es dejada las mujeres de una manera exclusiva, que las sobrecarga y les empobrece si son madres. En consecuencia la *crisis de la familia* nuclear idealizada por una postura gubernamental en no reconocer los distintos modelos familiares coexistentes en el país y sobre todo el mayoritario que es el de las familias monomarentales tanto nucleares como mixtas y la *crisis de los cuidados* en el país, se posa en los comportamientos patriarcales que sustentan para los hombres privilegios por sexo y por género y que no se sienten interpelados por el concepto de “Nuevas Masculinidades”, persistiendo en mantenerlos para no perder ventajas de todo tipo. El discurso del gobierno parte de una premisa ideológica e ilusoria de que la “familia caboverdiana está en crisis” porque realmente entiende como universal la idea de la familia tradicional, nuclear, heterosexual y biparental (Moncó, 2011) Esto implica no partir de la realidad familiar caboverdiana a través de la *historia social de la formación de los modelos familiares* en el archipiélago, caracterizada en el periodo de la fundación de la colonia de poblamiento por Portugal en arreglos basados en el concubinato de hombres europeos con mujeres africanas, y el de escasos matrimonios canónicos entre sus elites económicas y políticas. A las mujeres caboverdianas, no les queda otra posibilidad de manejar *tácticas* para hacer frente a estas *estrategias masculinas de poder* y prerrogativas masculinistas perdurables en el tiempo e historia social del país. Las emplean en el mundo doméstico, en el hogar como terreno de lucha política contra este

estado de anomia social muy perjudicial para las mujeres caboverdianas. Recordando a Kate Millet (1995), que alude a la habitación y la cocina como sitios de lucha política en la misma medida en la que pueden ser el tribunal o la casilla de votación. Es el mundo privado que se revela de interés en este estudio, las transformaciones ocurridas en él, las reacciones de las mujeres estudiadas ante los mecanismos de control y de poder *no dichos*, pero que son resultado de decisiones sociales que hacen que las respuestas de las mujeres se adecuen o no, a lo que se espera de ellas como mujeres. El papel de los hombres merece reflexión para situar el debate sobre la esfera del ‘contrato sexual’ en la sociedad caboverdiana, y reformular el valor del mundo privado, de la particularidad de las relaciones de aparejamiento, basadas en la aceptación de una supuesta sujeción natural de las mujeres ante la elección de sus compañeros de consorcio sexual o afectivo y la desigualdad que va asociada en esas elecciones, por criterios de clase o de simple cultura de conquista patriarcal de nuevas mujeres. La emoción, el amor, sentimientos asociados al mundo privado no pueden dejar de ser realidades que deben ser analizadas como categorías de análisis del comportamiento masculino y sus consecuencias directas en las relaciones entre hombres y mujeres. Existe todavía una discusión del modelo binario y conflictivo de análisis de las relaciones entre hombres y mujeres, esto en Cabo Verde no es excepción. Las relaciones familiares y de género, están marcadas por altas tasas de poligamia informal masculina y algo de elección libre de las mujeres de un compañero Évora (2020)⁹¹, que producen diversas formas familiares en hogares predominantemente encabezados por mujeres que desafían el modelo caboverdiano dominante de una sociedad patriarcal que coloca al hombre como el sostén de la familia a la cabeza de la familia afirman, Fortes, y Challinor, (2020). La primacía masculina heredera de un modelo de implantación de una colonia de poblamiento en estas islas (siglo XV), favoreció el consorcio sexual y el acceso a los cuerpos femeninos en la colonia desde su inicio, a los varones. El país pos-independiente (1975), tardó en reconocer el papel de las mujeres y su salto a la esfera política pública solo llegaría en la década de los 90, (1991). Por lo tanto los progresos de la situación de las mujeres en Cabo Verde son fruto de circunstancias locales y particulares, pero también responden a la propia lucha de las mujeres en todo el mundo y al momento político en que nos encontramos como

⁹¹ Las observaciones captadas en las conversaciones mantenidas con la doctora Iolanda Évora, a cuando de mi estancia doctoral *online* en el CEAsA Universidad de Lisboa, para esta tese, registré en mi diario de campo su advertencia, sobre la idea de la posibilidad de que muchas mujeres de clases populares también desarrollaran una ‘elección’ libre de quienes pueden ser los *pai de fidju*.

sociedades humanas⁹². No es ajena la discusión sobre el discurso de la monogamia ‘deseada’ por las mujeres y pretendida por los hombres, como ideario de un amor romántico y exclusivo en el plan sexual y afectivo. Este modelo a mi modo de ver ha favorecido el modelo reproductivo tradicional, nuclear, heterosexual y biparental (Moncó, 2011), apelando a una exclusividad sancionada religiosa y socialmente para los matrimonios heterosexuales tradicionales, un futuro reproductivo, basada en una convivencia afectiva y dependencia económica de uno de los cónyuges en el modelo del *páter familias* y proveedor único. De esta manera, el espacio doméstico, se convierte en un espacio de control social del honor de las mujeres-madre y de su prole atribuyendo obligaciones y responsabilidades de cuidado en exclusiva a las mujeres que navegan en un limbo de responsabilidades, preocupaciones con la progenie y las familias extensas a su cargo. Justamente el cambio de modelo societal ya no es del proveedor único sino el de adultos trabajadores, mujeres y hombres que deben ganar su sustento y mantener a sus familias. Solo será posible interpretar nuevos patrones de arreglos para las familias y mujeres caboverdianas cuando se hagan nuevos estudios que problematicen las normas, las leyes, la economía o las ideas y valores propios que puedan surgir a raíz de la implementación de políticas de cuidados y los cambios que puedan ocurrir en la sociedad caboverdiana y su ciudadanía.

Este es el caso de **Vitalina**, el de **Nha Matilda**, y el de **Bemvinda**, y de alguna manera el de **Ermelinda**, todas tuvieron *rupturas conyugales* y se hicieron cargo de su prole después de las separaciones y divorcios. Son mujeres africanas, caboverdianas, nacionales de un país y sistema que brotó de una historia colonial de poblamiento, de un encuentro violento de un expansionismo europeo que marcó la ‘*diferencia colonial*’ entre unos seres humanos y otros a partir de la segunda mitad del siglo XV. Recorro al *corpus* poscolonial para entender que formas perviven en los contextos de *diferencia* como proyecto político del dominio de los cuerpos y el acto de extracción donde ellas se

⁹² La Red de Mujeres Parlamentarias de Cabo Verde (RMPCV), en colaboración con el ICIEG, ha participado activamente en el análisis y la supervisión de las políticas y los presupuestos públicos desde una perspectiva de género, ejerciendo además una labor de concienciación entre los demás parlamentarios. Las mujeres parlamentarias realizaron un primer análisis de género del presupuesto estatal de 2015, que puso de manifiesto el hecho de que solo una minoría de los programas presupuestarios aborda explícitamente la igualdad de género; y que los fondos asignados a la aplicación de los planes nacionales de igualdad de género –el Plan Nacional de Igualdad de Género (PNIG) y el Plan Nacional de Lucha contra la Violencia por Razón de Género (PNVVG)– estaban muy por debajo de las partidas previstas. Noveno [informe](#) 2020 periódico de la República de Cabo Verde al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, que abarca un período de cuatro años (de junio de 2013 a julio de 2017).

inscriben en una larga coyuntura/articulación lo que Gramsci llamó una *ideología orgánica* (es decir, históricamente efectiva). Esa es “la ‘ley’ de la modernización capitalista: desarrollo desigual, la desorganización organizada” Hall (s/f: 135-136). Asimismo, es preciso que asumamos la naturaleza contradictoria de las vidas que estas mujeres con sus capitales sociales y económicos han podido trazar caminos que unas veces fueron fruto de la ‘suerte’ o de una determinación humana de vivir. Es la historia colonial de la redistribución de la diferencia Bhabha (2021), que pervive en una nación africana donde el principio de la *voluntad de vivir* Mbembe (2021), se manifiesta en un proceso de *transitoriedad* permanente. Sus *historias de vida* nos muestran que la mezcla, la movilidad, la resiliencia y adaptación al cambio modernizador de la sociedad caboverdiana es resultado tanto del choque del sistema capitalista global, como de procesos de resistencias locales. Son historias de mujeres africanas en un territorio-país que no solo es un punto geográfico en el mapa, pero una conformación inacabada de luchas gigantescas hacia la soberanía ganada al régimen colonial portugués. Los proyectos de vida de cada una de ellas superan esfuerzos físicos, de trabajo, psíquicos, para ensamblar vidas que se rompen y se recomponen continuamente. Aun así, en las disyunciones de los caminos que cada una muestra, van aparejados circulaciones de objetos, trozos, pedazos, que unen, ajustan, acoplan, empalman y engranan, afectos, separaciones, fracasos amorosos, huidas y logros, felicidades e historias de amor. Para permanecer vivas han tomado riesgos para reconducir sus vidas, *reparando lo roto*, dando un nuevo sentido, readaptando, reposicionándose y reasignando recursos y sentimientos. La síntesis de sus vidas es necesariamente incompleta, e inacabada porque el pasado está presente para ellas, en lo que dejaron atrás y los que se fueron de país, creando una fisura no cerrada. Son historias llenas de particularidades, semejanzas y disimilitudes, pero con la fortaleza de mostrar que una vez el riesgo asumido, puede que al final del camino se pueda lograr una *vida buena* y el caso de **Ermelinda** es el más evidente.

En consecuencia, he aplicado en este estudio el *enfoque poscolonial* como lente etnográfica para analizar a las mujeres de Cabo Verde. Este estudio en particular explica la centralidad de este enfoque, “Desde el momento en que se asumió como una crítica radical del orden del conocimiento en la modernidad y las pretensiones universalistas del

pensamiento occidental, la teoría poscolonial demostró una relevancia transversal a todo el campo del conocimiento y adquirió así una centralidad evidente” Sousa Ribeiro (s/fecha). Es sabido que el giro poscolonial ya había sido cuestionado en 1996 por Stuart Hall, “*When was the postcolonial?*”, este concluyó en ese trabajo que había futuro para la teoría crítica poscolonial. Basada en la autorreflexividad y en la capacidad de incluso cuestionar sus propias suposiciones y límites. También son conocidas y ya refutadas por un vasto cuerpo de producción académica, las objeciones a su teorización crítica. Sousa Ribeiro, catedrático de Literatura y Poscolonialismo y Ciudadanía Global en la universidad de Coímbra, Portugal, recuerda que:

“No es exagerado decir que probablemente sea, en los últimos tiempos, el factor más importante en la transformación de las ciencias sociales y las humanidades, al tiempo que marca la discusión epistemológica dentro de las ciencias exactas, es decir, en el campo de la historia de las ciencias. En particular, el campo del análisis cultural y los estudios culturales no es pensable hoy en día sin las adquisiciones de una perspectiva poscolonial, comenzando con la redefinición del concepto de cultura en sí, pasando por conceptos como identidad, nación, raza, frontera, traducción, entre otros. muchos otros, será consensual decir que esta perspectiva introdujo modulaciones decisivas.” Sousa Ribeiro (s. f., traducción mía del portugués original).

En consecuencia, es imprescindible analizar bajo el enfoque poscolonial y aplicar su lente al análisis de las mujeres de caboverdianas de este estudio. Es el mexicano Enrique Dussel reconocido internacionalmente por su trabajo en el campo de la Ética, la Filosofía Política y el Pensamiento Latinoamericano en general y arquitecto de la corriente de pensamiento conocida como la Filosofía de la Liberación que afirma citado por Sousa Ribeiro (s./f.) “El concepto de colonialidad es inseparable de una crítica de la modernidad; de hecho, la tesis fundamental es que la modernidad europea se desarrolla a partir de una primera modernidad ibérica, que, a su vez, se apoya en la expansión colonial.”.

La historia de la mujeres caboverdianas se interseca con la matriz de la *diferencia colonial* ya antes aludida. Explica el *presente* y las continuidades de la separación de las familias que ellas representan por el desarraigo y desplazamiento voluntario o forzoso según qué circunstancias y elecciones de proyectos de vida. El análisis de sus relatos desde lo íntimo, de lo doméstico, desvela situaciones migratorias varias, marcadas por

ausencias, desplazamientos, reagrupaciones, estrategias de supervivencia, otras vidas que merece la pena conocer.

El *giro poscolonial* para estudiar género, cuidados y migraciones permite ver la pluralidad de situaciones vividas sobre otras mujeres no europeas, caboverdianas que a lo largo de la historia han sido desconocidas u objeto de una producción científica que produjo ‘desconocimiento’ en una suerte de *mismidad* reductora. Sousa Ribeiro, aduce que el pensamiento poscolonial *es un pensamiento de frontera*, atento a los distintos contextos, localizaciones y escalas. Creo que la dimensión analítica aplicada a la historia de estas mujeres emana de una autorreflexividad que se ancla en una dimensión político-epistemológica definida.

La cuestión de lo poscolonial desestabiliza la distinción centro-periferia y, en general, todas las distinciones simplemente binarias construidas sobre el mismo modelo (como colonizador / colonizado) y sitúa la cuestión del colonialismo en el centro de la modernidad europea. Sousa Ribeiro (. s/f.).

Asimismo, esta tesis procura explicitar de forma crítica una elucidación sobre la organización de la familia caboverdiana, pero partiendo del relato de las informantes que explican cómo viven la construcción de esas relaciones familiares, como las sienten y cómo las *sufren* sin ningún atisbo de romanticismo o concepciones idealizadas sobre la familia en Cabo Verde. Mostrar la transhistoricidad de vidas de mujeres que no son heroínas, sino gente normal y corriente, que, dadas las circunstancias personales, históricas de sus contextos locales de vida, algunas emprendieron el camino de la migración por diferentes motivos. En consecuencia, procuré estar atento a las condiciones de trabajo en origen y en los destinos de estas mujeres trabajadoras, pero procurando apartar el peso de los estudios migratorios en persistir en la idea de migrante y primando más una noción de “*movilidades cruzadas*” aludidas por Cortés, A., Sáiz-López A. y Oso. L. (2017). Al tomar como marco teórico preferente el feminismo poscolonial, me permitió dar importancia a un esfuerzo por lidiar e interpretar tanto los fenómenos económico-políticos del capital y el trabajo, como la explotación de las mujeres y la resistencia al sistema capitalista neoliberal, (Sunder, y Park, 2005). Los estudios feministas poscoloniales, me han permitido encontrar el camino que orienta mis intereses de investigación en lo que respecta a la necesaria reconstrucción del eje de la historia, de la tradición y de la cultura de las mujeres en la ex colonia de Cabo Verde y

en su actual estado independiente poscolonial y las nuevas amenazas neocoloniales que lo acechan y que una vez más hacen peligrar pese a los avances la situación y la posición de las mujeres ante las estructuras de poder patriarcales. Por consiguiente, es una oportunidad también en mi trabajo, de repensar de forma crítica la continuidad del binomio colonial/poscolonial, más allá del final del periodo colonial que estatuyo relaciones de poder asimétricas para poder ejercer su ficción política de forma extendida en el tiempo.

En definitiva, el pensamiento poscolonial aplicado a la explicación de este estudio de caso ofrece una mirada para una renovación epistemológica – sin tener la pretensión de ser una teoría crítica universal- de cómo pensamos conceptos centrales como identidad, nación, diáspora, migraciones, multipertenencia, criollización del mundo, mestizajes, desde la antropología y los estudios feministas poscoloniales. Asimismo, autoras como Patricia Hill Collins y El-Tayeb, *entre otras, dejan claro que el concepto europeo de feminidad, y con él el género como categoría, se construye inseparablemente de la racialización y el nacionalismo* Collins (2002, p. 196); El-Tayeb (1999, p. 155). Para el caso de las mujeres caboverdianas en este estudio, es la lente que he aplicado.

Conclusiones en portugués

CAPÍTULO VII. Conclusões

Traduzido para português por el doctor Victor Gens Antunes, antropólogo y archivista, Lisboa.

Nesta tese aprendi como fazer uma etnografia com um método feminista que se prende com a forma de fazer uma etnografia responsável, uma vez que o meu trabalho se centrou nas mulheres cabo-verdianas em Santiago de Cabo Verde e em Madrid, Espanha. As suas políticas, as suas vidas e os seus pontos de vista foram sendo revelados à medida que falavam cada vez mais dos seus desejos, dos seus interesses, dos seus direitos, das suas vidas. Isto fez-me pensar na *representação* e na *responsabilidade*. A ideia de que o feminismo não é apenas uma só coisa, mas um movimento político e uma ferramenta teórica de análise, foi-me sendo formada, como um *conhecimento situado* (Donna Haraway), e um *método feminista* (Sandra Harding), foram dois aspetos da espinha dorsal de todo o trabalho desenvolvido. Tentei demonstrar/mostrar que as mulheres que participam neste estudo na ilha de Santiago, Cabo Verde, são as que devem responder à exigência de *manter a vida* - na ausência flagrante dos homens - que se "*isentam*" da *responsabilidade* e do *esforço* de cuidar das famílias que criaram. Esta fuga à responsabilidade paterna e ao compromisso com a vida doméstica e a criação dos filhos é deixada exclusivamente às mulheres, o que as sobrecarrega e empobrece se são mães. Consequentemente, a *crise da família* nuclear idealizada pela posição do governo de não reconhecer os diferentes modelos familiares coexistentes no país, especialmente a maioria a das famílias monoparentais, tanto nucleares como mistas, e a *crise dos cuidados* no país, baseia-se em comportamentos patriarcais que apoiam os privilégios de sexo e de género para os homens, que não se sentem interpelados pelo conceito de "Novas Masculinidades", mas persistem em mantê-los a fim de não perder qualquer tipo de vantagens. O discurso do governo parte de uma premissa ideológica e ilusória de que a "família cabo-verdiana está em crise" porque compreende realmente como universal a *ideia da família tradicional, nuclear, heterossexual e biparental* (Moncó, 2011.). Isto significa não partir da realidade da família cabo-verdiana através da *história social da formação de modelos familiares* no arquipélago, caracterizada no período da fundação da colónia de povoamento por Portugal em arranjos baseados no concubinato de homens europeus com mulheres africanas, e nos poucos casamentos canónicos no seio das suas elites económicas e políticas. As mulheres cabo-verdianas não têm outra escolha senão

usar *táticas* para enfrentar estas *estratégias masculinas de poder* e prerrogativas *masculinistas* que perduram ao longo do tempo e da história social do país. Utilizam-nas no mundo doméstico, no lar como um terreno de luta política contra este estado de anomia social, que é muito prejudicial para as mulheres cabo-verdianas. Recordando Kate Millet (1995), que alude ao quarto e à cozinha como "*locais de luta política do mesmo modo que a sala do tribunal ou a secção de voto podem ser sérias*". É o mundo privado que suscita interesse neste estudo, as transformações que nele ocorreram, as reações das mulheres estudadas aos mecanismos *não falados* de controlo e poder, mas que são o resultado de decisões sociais que tornam as respostas das mulheres conformes, ou não, ao que se espera delas como mulheres. O papel dos homens merece reflexão para situar o debate sobre a esfera do "contrato sexual" na sociedade cabo-verdiana, e para reformular o valor do mundo privado, da particularidade das relações de acasalamento, com base na aceitação de uma suposta sujeição natural das mulheres à escolha dos seus parceiros de consórcio sexual ou afetivo e da desigualdade que está associada a estas escolhas, por critérios de classe ou da simples cultura da conquista patriarcal e viril de novas mulheres. Emoção, amor, sentimentos associados ao mundo privado não podem deixar de ser realidades que devem ser analisadas como categorias de análise do comportamento masculino e das suas consequências diretas nas relações entre homens e mulheres. Persiste uma discussão sobre o modelo binário e conflituoso de análise das relações entre homens e mulheres, e isto não é exceção em Cabo Verde. As relações familiares e de género, marcadas por elevadas taxas de poligamia informal masculina e pela livre escolha de um parceiro Évora (2020)⁹³ por parte de algumas mulheres, produzem diversas formas familiares em agregados predominantemente chefiados por mulheres que desafiam o modelo dominante de Cabo Verde de uma sociedade patriarcal que situa o homem como ganha-pão da família, à cabeça da família, argumentam Fortes, e Challinor, (2020). A primazia masculina herdada do modelo do estabelecimento de uma colónia de povoamento nestas ilhas (século XV), favoreceu o consórcio sexual e o acesso aos corpos femininos da colónia desde o início, aos homens. O país pós-independência (1975), foi moroso em reconhecer o papel das mulheres e só com a chegada da década de 1990 (1991), é que elas entraram na esfera política pública. Portanto, os progressos da situação

⁹³As observações captadas em conversas com a Dra. Iolanda Évora, durante a minha estadia de doutoramento na Universidade de Lisboa para esta tese, registei no meu diário de campo a sua advertência, sobre a ideia da possibilidade de muitas mulheres das classes populares também desenvolverem uma 'escolha' livre de quem podem ser os *pai de fidju*

das mulheres em Cabo Verde são o resultado de circunstâncias locais e particulares, mas também respondem à luta das mulheres em todo o mundo e ao momento político em que nos encontramos como sociedades humanas.⁹⁴ A discussão sobre o discurso da monogamia 'desejada' pelas mulheres e pretendida pelos homens, como um ideário de um amor romântico e exclusivo no plano sexual e afetivo, não é irrelevante. Na minha perspectiva, este modelo favoreceu o modelo reprodutivo *tradicional, nuclear, heterossexual e biparental* (Moncó, 2011), apelando a uma exclusividade religiosa e socialmente sancionada para os casamentos heterossexuais tradicionais, um futuro reprodutivo, baseado na coabitação afetiva e na dependência económica de um dos cônjuges no modelo do páter famílias e único provedor. Desta forma, o espaço doméstico torna-se um espaço de controlo social da honra das mulheres-mães e dos seus descendentes, atribuindo obrigações e responsabilidades de cuidados exclusivamente às mulheres que navegam num limbo de responsabilidades, preocupações com os seus descendentes e as famílias alargadas aos seus cuidados. É precisamente a mudança do modelo societal que já não é o do provedor único mas o dos adultos trabalhadores, mulheres e homens que têm de ganhar o seu sustento e manter as suas famílias. Só será possível interpretar novos padrões de arranjos para as famílias e mulheres cabo-verdianas quando forem realizados novos estudos que problematizem as normas, as leis, a economia ou as suas próprias ideias e valores que possam surgir como resultado da implementação de políticas de cuidados e das mudanças que possam ocorrer na sociedade cabo-verdiana e na sua cidadania.

Este é o caso de **Vitalina**, de **Nha Matilda**, de **Bemvinda** e, de certa forma, o de **Ermelinda**, que tiveram todas *cisões conjugais* e cuidaram dos seus filhos após as suas separações e divórcios. São mulheres africanas, cabo-verdianas, nacionais de um país e sistema que emergiu de uma história colonial de povoamento, de um encontro violento de um expansionismo europeu que marcou a "*diferença colonial*" entre alguns seres humanos e outros a partir da segunda metade do século XV. Recorro ao *corpus* pós-

⁹⁴ A Rede de Mulheres Parlamentares de Cabo Verde (RMPCV), em colaboração com o ICIEG, tem estado ativamente envolvida na análise e monitorização de políticas e orçamentos públicos numa perspectiva de género, bem como na sensibilização entre outros parlamentares. As mulheres parlamentares realizaram uma primeira análise de género do orçamento do Estado para 2015, que revelou que apenas uma minoria dos programas orçamentais aborda explicitamente a igualdade de género; e que os fundos atribuídos à implementação dos planos nacionais para a igualdade de género - o Plano Nacional para a Igualdade de Género (PNIG) e o Plano Nacional de Combate à Violência Baseada no Género (PNVBG) - estavam muito aquém das dotações planeadas. Nono [relatório](#) periódico 2020 da República de Cabo Verde ao Comité para a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres, abrangendo um período de quatro anos (junho de 2013 a julho de 2017).

colonial para compreender que formas sobrevivem em contextos de *diferença* como um projeto político de domínio dos corpos e o ato de extração onde estão inscritas numa longa conjuntura/articulação do que Gramsci chamou uma ideologia orgânica (isto é, historicamente eficaz). Isto é "*a 'lei' da modernização capitalista: desenvolvimento desigual, desorganização organizada*" Hall (n/d: 135-136). Precisamos também de ter em conta a natureza contraditória das vidas que estas mulheres, com os seus capitais sociais e económicos, puderam traçar, caminhos que foram por vezes fruto da "sorte" ou de uma determinação humana de viver. É a história colonial da redistribuição da diferença Bhabha (2021), que sobrevive numa nação africana onde o princípio da *vontade de viver* Mbembe (2021), se manifesta num processo de *transição* permanente. As suas *histórias de vida* mostram-nos que a mistura, a mobilidade, a resiliência e a adaptação à mudança modernizadora na sociedade cabo-verdiana é o resultado tanto do choque do sistema capitalista global como dos processos de resistência locais. Estas são histórias de mulheres africanas num território-país que não é apenas um ponto geográfico no mapa, mas uma conformação inacabada de lutas gigantescas pela soberania conquistada ao regime colonial português. Os projetos de vida de cada uma delas superam os esforços físicos, de trabalho e psicológicos para organizar vidas que são continuamente quebradas e recompostas. Mesmo assim, nas disjunções dos caminhos que cada uma delas mostra, há circulações de objetos, partes, pedaços, que unem, ajustam, encaixam, empilham e enredam, afetos, separações, fracassos amorosos, fugas e realizações, felicidades e histórias de amor. Para se manterem vivas, correram riscos de redirecionar as suas vidas, reparando o que está partido, dando um novo significado, readaptando, reposicionando-se e realocando recursos e sentimentos. A síntese das suas vidas é necessariamente incompleta, e inacabada porque o passado está presente para elas, no que deixaram para trás e naqueles que deixaram o país, criando uma fissura não fechada. São histórias cheias de particularidades, semelhanças e dissemelhanças, mas com a força de mostrar que uma vez assumido o risco, uma *vida boa* pode ser alcançada no final da estrada, sendo o caso de **Ermelinda** o mais evidente.

Consequentemente, apliquei neste estudo a *abordagem pós-colonial* como uma lente etnográfica para analisar as mulheres cabo-verdianas. Este estudo em particular explica a centralidade desta abordagem, "*A partir do momento em que se assumiu como crítica radical à ordem do saber na modernidade e às pretensões universalistas do pensamento ocidental, a teoria pós-colonial demonstrou uma relevância transversal a*

todo o campo do conhecimento e adquiriu, assim, uma evidente centralidade.” Sousa Ribeiro (s/data). Sabe-se que a mudança pós-colonial já tinha sido questionada em 1996 por Stuart Hall, “*When was the postcolonial?*”, que concluiu nesse trabalho que havia um futuro para a teoria crítica pós-colonial. Com base na auto-reflexividade e na capacidade de questionar até os seus próprios pressupostos e limites. As objeções à sua teorização crítica são também bem conhecidas e já refutadas por um vasto corpo de produção académica. Sousa Ribeiro, Professor de Literatura e Pós-colonialismo e Cidadania Global na Universidade de Coimbra, Portugal, recorda que:

“Não é exagero dizer que é provavelmente, nos últimos tempos, o fator mais importante na transformação das ciências sociais e humanas, ao mesmo tempo que marca a discussão epistemológica dentro das ciências exatas, ou seja, no campo da história das ciências. Em particular, o campo da análise cultural e dos estudos culturais não é hoje é pensável hoje em dia sem as aquisições da perspectiva pós-colonial – a começar pela redefinição do próprio conceito de cultura, passando por conceitos como identidade, nação, raça, fronteira, tradução, entre tantos outros, será consensual dizer que essa perspectiva introduziu modulações decisivas”. Sousa Ribeiro (Op. Cit. s/data).

Consequentemente, é essencial analisar de acordo com a abordagem pós-colonial e aplicar a sua lente à análise das mulheres cabo-verdianas neste estudo. É o mexicano Enrique Dussel, reconhecido internacionalmente pelo seu trabalho no campo da Ética, Filosofia Política e Pensamento Latino-americano em geral e arquiteto da corrente de pensamento conhecida como Filosofia da Libertação, que afirma, citado por Sousa Ribeiro (Op. cit., s/data) "*o conceito de colonialidade é inseparável de uma crítica da modernidade – na verdade, a tese fundamental é que a modernidade europeia se desenvolve a partir de uma primeira modernidade ibérica, a qual, por sua vez, assenta na expansão colonial*".

A história das mulheres cabo-verdianas cruza-se com a matriz da *diferença colonial* acima referida. Explica o *presente* e as continuidades da separação das famílias que elas representam por desenraizamento e deslocação voluntária ou forçada, dependendo das circunstâncias e das escolhas dos projetos de vida. A análise dos seus relatos a partir do íntimo, do doméstico, revela situações migratórias várias, marcadas por ausências, deslocações, reagrupamentos, estratégias de sobrevivência, outras vidas que vale a pena conhecer.

A *virada pós-colonial* para o estudo do género, cuidados e migração permite-nos ver a pluralidade de situações vividas por outras mulheres não europeias, cabo-verdianas, que ao longo da história têm sido desconhecidas ou objeto de uma produção científica

que produziu "*desconhecimento*" numa espécie de *semelhança* redutora. Sousa Ribeiro argumenta que o pensamento pós-colonial *é um pensamento de fronteira*, atento a diferentes contextos, localizações e escalas (*Op. cit.*). Creio que a dimensão analítica aplicada à história destas mulheres emana de uma auto-reflexividade que está ancorada numa dimensão político-epistemológica definida.

A questão do pós-colonial desestabiliza a distinção centro-periferia e, em geral, todas as distinções binárias construídas sobre o mesmo modelo (como colonizador/colonizado) e coloca a questão do colonialismo no centro da modernidade europeia. Sousa Ribeiro (*op. cit. n.d.*).

Em suma, o pensamento pós-colonial aplicado à explicação deste estudo de caso oferece um olhar sobre uma renovação epistemológica - sem pretender ser uma teoria crítica universal - de como pensamos sobre conceitos centrais como identidade, nação, diáspora, migrações, *multipertensividade*, creolização do mundo, mestiçagens, a partir da antropologia e estudos feministas pós-coloniais. Da mesma forma, autoras como Patricia Hill Collins e El-Tayeb, *entre outras, deixam claro que o conceito europeu de feminilidade, e com ele o género como categoria, é inseparavelmente construído a partir da racialização e nacionalismo* Collins (2002, p. 196); El-Tayeb (1999, p. 155). Para o caso das mulheres cabo-verdianas neste estudo, esta é a lente que eu apliquei.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrahamsen, R. (2007). "Postcolonialism" en Griffiths, Martin (ed.), "International Relations Theory for the Twenty-First Century. An Introduction". Routledge, Londres, ps. 111-112.
- Adam, B. and Groves, C. (2007). *Future matters: action, knowledge, ethics*. The Study of Time / Supplements, vol. 3. Leiden: Brill.
- Adam, B. (1995), "*Timewatch. The Social Analysis of Time*", Cambridge Polity Press.
- Adepoju, A. (1995). Migration in Africa. *The migration experience in Africa*, 202, 87.
- Adeleye-Fayemi, B., (2005). 'Creating and Sustaining Feminist Space in Africa: Local and Global Challenges in the 21st Century' in L., Riccitutelli, A Miles and M McFadden (eds) *Feminist Politics, Activism and Vision* (London/New York Zed Books) p. 88.
- Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Postcoloniality*", London, New York, Routledge.
- Aido, A. A. (1990). "Women and Censorship, Ghana: We were feminists in Africa first [Fuimos feministas en Africa primero]". Index on censorship 9. Accesible en: [We were feminists in Africa first' \(sagepub.com\)](http://www.sagepub.com)
- Akesson, L. (2009). "Remittances and inequality in Cape Verde: the impact of changing family organization", *Global Networks* 9, 3, 381-398.
- Akesson, L. (2011) "Cape Verdean Notions of Migrant Remittances", *Cadernos de Estudos Africanos*, nº20, jan, 139-159.
- Åkesson, L., Carling, J., y Drotbohm, H. (2012). Mobility, moralities and motherhood: Navigating the contingencies of Cape Verdean lives. *Journal of ethnic and migration studies*, 38(2), 237-260.
- Akibodé, C. (2016). "Na Rota da Escravatura en Cabo Verde", entrevista de Joana Gorjão Henriques, autora del libro "*Racismo em Português; O lado esquecido [olvidado] do Colonialismo*", Capítulo 3, Cabo Verde, págs. 133-139, Edições Tinta-da-China.
- Alber, E., y Drotbohm, H. (Eds.), (2015). *Anthropological perspectives on care: Work, kinship, and the life-course*. Springer.
- Al-Adhami, R. and Razavi, S. (2012). "Paying Homage: Shahra Razavi on the life and work of feminist economist Lourdes Benería", 6 July 2012. UNRISD, United Nations Institute for Social Development. Accesible en: [Paying Homage: Shahra Razavi on the life and work of feminist economist Lourdes Benería | News & Views | UNRISD](http://www.unrisd.org)

Alexander, M. J., and Mohanty, C., T. (Eds.) [1997] (2013). *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. Eds, M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty, New York, Routledge.

Alonso, Y. C. (2003). “Mesa redonda: El multiculturalismo desde la perspectiva antropológica y sociológica”, in [AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana. nº28 marzo 2003](#) , segunda sesión del Curso *El multiculturalismo y las mujeres*, organizada por Instituto de Investigaciones Feministas, (INSTIFEM), febrero de 2003, Círculo de Bellas Artes, Madrid.

Alves Furtado, C., (2013). “Cabo Verde: dilemas étnico-identitários num território fluido”. *Ciências Sociais Unisinos*, 49(1),2-11.[fecha de Consulta 22 de Noviembre de 2021]. ISSN: . Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93826318001>

Amaral, I. (2001). “Cabo Verde: Introdução Geográfica” en História Geral de Cabo Verde, Tomo I, (Coords.), Luis Guilherme Mendonça de Albuquerque, Maria Emilia Madeira Santos – 2ª ed. – Lisboa: IICTCentro de Estudos de História e Cartografia Antiga: Praia: Instituto Nacional de Investigação Cultural.

Almeida, M. V. D. (2000). “Um Mar da cor da terra. Raça, Cultura y Política da Identidade”. Celta Editora, Oeiras.

-Almeida, M. V. D. (2005). Crioulização e fantasmagoria. *Série Antropologia*, (365), 33-49.

Álvarez de Toledo, L., I., (2000). *África versus América; la fuerza del paradigma*, capítulo I, “El principio del error”, págs. 44-54.

Amelina, A., (2017). After the Reflexive Turn in Migration Studies: Towards the Doing Migration Approach, Working Paper Series “Gender, Diversity and Migration“ No. 13.

Accessible en : http://www.fb03.uni-frankfurt.de/67001816/amelina_doing_migration.pdf

Amin, S. (1995). “Migrations in contemporary Africa”. *The migration experience in Africa*, 29.

Amit, V. (2000). *Constructing the field*. Londres Nova Yorque: Routledge.

Amorós, C. (2000). ‘Multiculturalismo: ¿perspectiva oblicua a la perspectiva feminista?’. In “*Feminismo y Filosofía*”, (45), Editorial Síntesis.

-Amorós, C., (2010). ‘Feminismo y Multiculturalismo’. In “Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo”, Volumen 3, (Eds.), Celia Amorós, y Ana de Miguel, Minerva Ediciones, capítulo 4, 215-264.

-Amorós, C., (2012). ‘Aproximación a un canon feminista multicultural; 1. Hacia un universalismo interactivo’. *Mujeres en Red. El Periódico Feminista*. Accesible en: mujeresenred.net

Andrade, E., S., *et al.* (2002). “A History of Postcolonial Lusophone Africa”. Part II Country Studies: Cape Verde, pp. 264-290. Indiana University Press, Bloomington, Indiana.

-Andrade, Elisa Silva, (1996). « Les îles du Cap-Vert. De la ‘Découverte’ à l’Indépendance Nationale (1460-1975) », Paris, L’Harmattan.

Anjos, J., C., G. D. (2003). “Elites Intelectuais e a Conformação da Identidade Nacional em Cabo Verde”. *Estudos Afroasiáticos*, Ano 25, no3, 2003, pp. 579-596.

Anjos, J., (2005). “Sexualidade juvenil de classes populares em Cabo Verde: os caminhos para a prostituição de jovens urbanas pobres”. *Revista Estudos Feministas*. 13. 10.1590/S0104-026X2005000100011.

Recuperado: [file:///C:/Users/fama/Downloads/Sexualidade juvenil de classes populares em Cabo V%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/fama/Downloads/Sexualidade%20juvenil%20de%20classes%20populares%20em%20Cabo%20Verde.pdf)

Ariza, M. (2014). “Care circulation, absence and affect in transnational mothering”. In: Baldassar, Loretta and Merla, Laura (eds.). *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care: understanding mobility and absence in family life*. Routledge, 94-114.

Arnold, M. (1998). Recursos para la Investigación Sistémico/Constructivista. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (3), página 32.

Consultado de <https://auroradechile.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/26454/27747>

Ascher, F. (2010). *Les Rabelados du Cap- Vert : histoire d’une révolte*. Ed. L’ Harmattan, Paris.

Assam, B., y El-Madrouki, M. (2003). «Exotismo fallado. Consideraciones lingüísticas y extralingüísticas de una traducción exotizante», en Muñoz Martín, Ricardo [ed.] *AIETI. Actas del I Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación*. Granada 12-14 de Febrero de 2003. Granada: AIETI. Vol. n. ° 1, pp. 421-430. ISBN 84-933360-0-9.

Versión electrónica disponible en la web de la AIETI: http://www.aieti.eu/wp-content/uploads/AIETI_1_BA_MMM_Exotismo.pdf

Balandier, G. (2003). *El desorden, teoría del caos y las ciencias sociales*. Capítulo 3, “La sociedad ya no es más lo que era”, Gedisa editorial, Barcelona.

Baleno, I. C. (2001). Povoamento e formação da sociedade. *História Geral de Cabo Verde, 1*, 125-177.

Balibar, É., (2004). “We the People of Europe: Reflection on Transnational Citizenship”, Princeton: Princeton University Press.

Baldassar, L., y Merla, L. (2014). Introduction: Transnational Family Caregiving Through the Lens of Circulation. In L. Baldassar, & L. Merla (Eds.), *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care: Understanding Mobility and Absence in Family Life* (pp. 3-24). Routledge.

Balkenhol, M., y Schram, K. (2019). "Doing Race in Europe: contested pasts, and contemporary practices". *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* (2019) 27, 4 585–593. © 2019 The Authors. Social Anthropology published by John Wiley & Sons Ltd on behalf of European Association of Social Anthropologists. doi:10.1111/1469-8676.12721

Ballarín, P., Birriel, M., Martínez, C., y T. Ortiz, (2010). "Las Mujeres y la Historia de Europa", Universidad de Granada. Procedencia del texto: XANTIPPA <http://www.helsinki.fi/science/xantippa/wes/wes1.html>

Barbosa, F. (2002). "Política da Língua no Cabo Verde Pós-colonial, um desafio `a construção da Lusofonia", Dissertação de Mestrado, apresentada por Fernando Barbosa Rodrigues; Orientador científico Prof. Doctor Miguel Vale de Almeida, Departamento de Antropologia Social, Instituto de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE), Lisboa.

Barbosa, F., Cortés, A. (2013). Feminização da migração cabo-verdiana e o seu impacto nas famílias. Informe en el ámbito del proyecto "Strengthening the Capacity of the Ministry of Communities To promote Effective Migration Management and Diaspora Outreach in Cape Verde", (IDF- IOM Development Fund), ONUWomen, and Ministério das Comunidades, República de Cabo Verde.

Barrera, M. (1979). *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality*. Notre Dame, Ind., and London: University of Notre Dame Press.

Barret, M. (1980). *Women's Oppression Today*. London, Verso.

Batalha, L., y Carling, J. (2008). *Transnational Archipelago: perspectives on Cape Verdean migration and diaspora*. Amsterdam University Press.

Bateman, V. (2019). *The Sex Factor: How Women Made the West Rich*, Polity press, ISBN: 978-1-509-52676-5.

Bhabha, H., K., (1994), *The Location of Culture*, Routledge, Londres, p. 6.

-Bhabha, H., K., (2021). *The Planetary Library | Achille Mbembe and Homi Bhabha in conversation*, Achille Mbembe (University of the Witwatersrand), Homi Bhabha (Harvard University), Moderated by Ato Quayson (Stanford University). This conversation will take place under the auspices of the Wits Institute for Social and Economic Research (WiSER) and Wits University Press on the publication of *Out of the Dark Night. Essays on Decolonization* (Columbia University Press and Wits University Press, 2021). Date Time: Apr 28, 2021 06:00 PM Johannesburg.

Bhattacharyya, G. (2018). "Rethinking Racial Capitalism Questions of Reproduction and Survival" Rowman & Littlefield Publishers / Rowman & Littlefield International.

Black, M. L. (1995). My mother never fathered me: rethinking kinship and the governing of families. *Social and Economic Studies*, 44(1), 49–71. <http://www.jstor.org/stable/27866009>

Bracke, S., y Paternotte, D. (2019). ¡*Habemus Género!* *La Iglesia católica y la Ideología de Género, textos seleccionados*, Editores, Sarah Bracke y David Paternotte, G&PAL, Género y Política en América Latina. Asistencia mía, el día jueves, 20 de junio de 2019, en la Biblioteca Histórica de la UCM, Madrid, al debate: *Debate sobre el discurso de "ideología de género" contra los derechos de las mujeres y LGBT*. Esta sesión fue promovida por el Grupo de Investigación "Antropología, Diversidad y Convivencia" de la Universidad Complutense de Madrid, juntamente con "Encuentros Complutense" participantes al encuentro, Eric Fassin (Université Paris 8), Paula-Irene Villa (Ludwig-Maximilians-Universität München), David Paternotte (Université Libre de Bruxelles) y Mónica Cornejo Valle (Universidad Complutense de Madrid). [Agradezco al profesor doctor José Ignacio Pichardo-Galán, Departamento de Antropología Social y Psicología Social, UCM, la invitación personal y los documentos policopiados que aquí utilizo].

Brah, A. (1996). "Cartographies of Diaspora: Contesting Identities". London and New York : Routledge.

Bela-Lobedde, D. (2018). *Ser mujer negra en España* , editorial Penguin Random House, Barcelona.

Benería, L. (2005). *Género, Desarrollo, Globalización*, Barcelona, Ed. Hacer.

Berger, J. (2002). American Dream is a Ghana Home. *The New York Times*. August 21: B1.

Bettio, F., *et al.* (2006). Change in Care Regimes and Female Migration: The Care Drain in the Mediterranean. *Journal of European Social Policy*, 16(3): 271-285.

Bisilliat, J. (Ed.). (1996). *Femmes du Sud, chefs de famille*. KARTHALA Editions.

Bordo, S. (1989), «Feminism, Post-Modernism and Gender-Scepticism» en Nicholson ed. *Feminism/Postmodernism*, Nueva York- Londres, Routledge.

Brennan, S. (1999). "Recent Work in Feminist Ethics." *Ethics* 109.4 858-893.

Brettell, C. (2008). Theorizing Migration in Anthropology. *Migration Theory: Talking across Disciplines*. 113-160.

Brito, A. y Semedo, J., M. (1995). "Nossa Terra Nossa Gente", edição PFIE, Cabo Verde, Praia.

Bryson, V. (2007). "*Gender and the politics of time: feminist Theory and contemporary debates*". Bristol: Policy Press.

Bryson, V. (2016). « Feminist Political Theory », Chapter 14, *Western Feminist Theory in the Twenty-first century: Developments in Liberal and Socialist Thought*, 'Care and Capitalism', 264-267, 3rd edition, Palgrave Macmillan Education.

Cabral, I., M. (2015). A Primeira Elite Colonial Atlântica. Dos 'homens honrados brancos' de Santiago à 'nobreza da terra'. Finais do séc. XV – início do séc. XVI, Praia, Livraria Pedro Cardoso.

-Cabral, I., M. (2002). "Política e Sociedade: ascensão e queda de um elite endógena" in: Santos, Maria Emília Madeira (coord.), "História Geral de Cabo Verde", Lisboa/Praia, Instituto de Investigação Tropical/Instituto Nacional de Investigação Cultural de Cabo Verde, Volume III, pp. 235-326.

Carling, J. and Åkesson L. (2009). Mobility at the heart of a nation: Patterns and meanings of Cape Verdean migration. *International Migration Review*, 47: 123–55.

Carling, J. (2014). Scripting remittances: Making sense of money transfers in transnational relationships. *International Migration Review*, 48(1), 218–262.

Carneiro, S. (2003). "Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero". In: Ashoka Empreendimentos Sociais; Takano Cidadania (Orgs.). Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora, p. 49-58.

Carreira, A. (1977). *Migrações nas ilhas de Cabo Verde* (Vol. 3). Universidade Nova de Lisboa, Ciências Humanas e Sociais.

- Carreira, A. (1984). Cabo Verde (Aspectos sociais - secas e fomes do século XX), 2ª edição, Ulmeiro, Lisboa.

- Carreira, A. (1983). "Migrações nas Ilhas de Cabo Verde", capítulo 2. "Ocupação das ilhas e a Formação da Sociedade", Praia, Instituto Cabo-Verdeano do Livro y patrocínio das Comunidades Económicas Europeias.

- Carreira, A. (1977) . "Cabo Verde. Classes Sociais, Estrutura Familiar, Migrações". Publicado por Ulmeiro, Lisboa.

Carrasquer, P., O.(2013). "El redescubrimiento del trabajo de los cuidados: algunas reflexiones desde la sociología". *Cuadernos de Relaciones Laborales* , Vol. 31, Núm. 1 (2013) 91-113. Accesible en: <file:///C:/Users/fama/Downloads/41633-Texto%20del%20art%C3%ADculo-57683-2-10-20130415.pdf>

Casares, A. (2006). *Antropología Del Género: Culturas, Mitos Y Estereotipos Sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Castelo, C. (1998). O modo português de estar no mundo. *O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Edições Afrontamento.

Castles S., and Miller M., J. (2009). *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World* (4th edition), New York, Guilford Press, 392 p.

Catarino, C., Oso, L. (2000). *Papers: revista de sociología*, ISSN 0210-2862, ISSN-e 2013-9004, N° 60, 2000, págs. 183-207 [La inmigración femenina en Madrid y Lisboa: hacia una etnización del servicio doméstico y de las empresas de limpieza - Dialnet \(unirioja.es\)](#)

Camiscioli, E. (2013). Women, Gender, Intimacy, and Empire. *Journal of Women's History*, 25(4), 138–148. <https://doi.org/10.1353/JOWH.2013.0056>

Cesáire, A. (2006). «Discurso sobre el colonialismo», «Carta a Maurice Thorez» y «Cultura y Colonización» *Présence Africaine*, Ediciones Akal para lengua española, Madrid.

Chambers, C. G., y Watkins, S., (2012). “Postcolonial Feminism?”, In the *Journal of Commonwealth Literature*, 47 (3): 239-301, September 2012, [DOI: 10.1177/0021989412456167](https://doi.org/10.1177/0021989412456167)

Chaney, E., M. and Castro, M. Garcia, (1989). *Muchachas No More: Household Workers in Latin America and the Caribbean*. Editors, Elsa M. Chaney and Mary Garcia Castro Philadelphia: Temple University Press.

Chant, S. (2006). Re-thinking the “feminization of poverty” in relation to aggregate gender indices. *Journal of Human Development*, 7(2), 201-220.

Chakrabarty, D. (2009). “El humanismo en la era de la globalización + La descolonización y las políticas culturales”. Capítulo 9, páginas 1-45. Katz Editores, y Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB).

Clifford, J. (1983). On Ethnographic Authority, *Representations*, No. 2. (Spring, 1983), pp. 118-146, y University of California Press. Stable URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0734-6018%28198321%290%3A2%3C118%3A0EA%3E2.0.CO%3B2-H>

- Clifford. J. (1997). “Routes, Travels and Translation in the late Twentieth Century”, Cambridge, MA, London, Harvard University Press.

Cobo, R. (1999). “Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política”. In *Política y Sociedad*, N.º 32, Madrid.

Coe, C. (2013). *The Scattered Family: Parenting, African Migrants, and Global Inequality*. “Orchestrating Care in Time: Ghanaian Migrant Women, Family, and Reciprocity”. University Chicago Press.

Cohen, J. H. (2004). *The Culture of Migration in Southern Mexico*. Austin: University of Texas Press.

Cortés, A., Sáiz-López, A., y Oso, L. (2017). Migraciones y movilidad social: Escalando la jerarquía social en el espacio transnacional), Coordinado por Laura Oso,

Amelia Sáis-López y Almudena Cortés *Monográfico*, Vol. 26 Núm. 3 (2017): [Monográfico. Migraciones y movilidad social: Escalando la jerarquía social en el espacio transnacional | Revista Española de Sociología \(fecyt.es\)](#)

Cortés, A., y Sanmartin, A. (2008). *La dimensión transnacional: teoría y práctica*. En *La construcción del Codesarrollo* (49-63). Madrid: Los Libros de la Catarata.

Cortés, A; Moncó, B., y Barbosa, F. (2019). “Brexit, relaciones de género y estrategias transnacionales de movilidad: jóvenes españoles en Londres”. Madrid: Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud, FAD. DOI: 10.5281/zenodo.3631691

Cortés, A., Moncó, B., y Barbosa, F. (2020.). '[Young Spanish au pairs in London: migration and gender tensions in the context of intra-EU mobilities](#)'. *Ethnic and Racial Studies* <https://doi.org/10.1080/01419870.2020.1774071>.

Correia e Silva, A. (2017). “Dilemas de Poder da História de Cabo Verde”, Parte Segunda; *Dilemas Interpretativos de las Relações Inter-Raciais*”, págs 95-98, Coleção Rosa- dos- Ventos, Lisboa editora Rosa de Porcelana.

Comas-D'Argemir, D. (2017). “El don y la reciprocidad tiene género: las bases morales de los cuidados”, *Quaderns-e*, Número 22(2) Any 2017, pp.17-32, disponible en www.antropologia.cat

Conde, B. (2011). “Vetas de Ilustración: reflexiones sobre feminismo e Islam”. Celia Amorós. *Feminismos*. Ediciones Cátedra (Grupo Anaya SA) Madrid, 2009. *Aperturas psicoanalíticas: Revista de psicoanálisis*, (38), 11.

Collins, P., H. (2002). ‘The Sexual Politics of Black Womanhood’. In *Sexuality and Gender*, eds. Christine L. Williams and Arlene Stein, 193–206. Malden: Blackwell.

Coutinho, Â. S. B., (2018). *As Voltas do Passado: A Guerra Colonial e as Lutas de Libertação*. Cardina, M. & Martins, B. S. (eds.). Lisboa: [Tinta-da-China](#), p. 172-177 5 p.

Cui Y., Chipchase J., Ichikawa F. (2007). A Cross Culture Study on Phone Carrying and Physical Personalization. In: Aykin N. (eds) *Usability and Internationalization. HCI and Culture. UI-HCII 2007. Lecture Notes in Computer Science*, vol 4559. Springer, Berlin, Heidelberg. https://doi.org/10.1007/978-3-540-73287-7_57

Cuevas, H., (2000). “*La teoría económica, el afecto y la familia*”. Accesible en: <http://revistas.uexternado.edu.co/index.php/ecoins/article/view/294/3220>

Chauduri, N. y Strobel, M. (eds.) (1992), *Western Women and Imperialism. Complicity and Resistance*, Bloomington (IN) e Indianapolis (IN), Indiana University Press.

Chul-Han, B. (2021). “La sociedad paliativa. El dolor hoy”. Herder Editorial.

- Chul-Han, B. (2017). «La expulsión de lo distinto», Col. Ensayos Filosofía Política, Herder Editorial.

Davies, C., B. (1994). “Black Women, Writing and identity: Migrations of the Subject. ¿Dónde están las mujeres en la teorización de la poscolonialidad?”. *Black Women 80*. New York: Routledge.

Davidson, B. (1988). “As Ilhas Afortunadas: um estudo sobre a Africa em transformação”. Editorial Caminho.

Davin, A. (1978). Imperialism and Motherhood. *History Workshop*, No. 5 (Spring, 1978), pp. 9-65. Published by: Oxford University Press.
Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4288158>.

Davis, A. (2004). “Mujeres, Raza y Clase”. Akal Editores, Madrid.

De Almeida, M. V. [2007] (2016). From Miscegenation to Creole Identity: Portuguese Colonialism, Brazil, Cape Verde. In *Creolization* (pp. 116-140). Routledge.

De Certeau, M. (1979). ‘La Invención del Cotidiano 1. Artes de Hacer’. Capítulo III, Valerse de: Usos y Prácticas, páginas 40-44. Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavijero. Cultura Libre, México D.F.

De Lauretis, T. (1987). “Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction”. Bloomington: Indiana University Press.

Deliege, R. (1996). *Anthropologie de la Parenté*. Paris, Armand Colin, pág. 76. Citado y traducido por Oso (1998). En capítulo VI.2 *El origen como determinante de la decisión de emigrar y del tipo de migración femenina*, páginas 244-269. Oso, L., (1998), “La Migración hacia España de jefas de hogar”. Edita, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, Madrid, N.º 52.

De Villota, P. (2019). “Lourdes Benería y la economía feminista: a los 40 años de *reproduction, production and the sexual division of labour*”. *Revista de Economía Crítica* n° 28 segundo semestre 2019, ISSN 2013-5254.

Accesible en: [PalomaDeVillota_introduccion.pdf \(revistaeconomicritica.org\)](#)

Dias, J. B. (2006). Projetos migratórios e relações familiares em Cabo Verde. *REMHU-Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 14(26-27), 23-54.

- Dias, J., B. (2019) Entre a "civilização" e a "cultura": narrativas sobre a nação em Cabo Verde. *AbeÁfrica: revista da associação brasileira de estudos africanos*, v.02, n.02.

- Dias, J., B. (2001). *Modelos Crioulos de organização familiar em Cabo Verde*, *Revista Papiá* 11, 2001, p. 74-80. [Modelos crioulos de organização familiar em Cabo Verde | Dias | PAPIA - Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico \(usp.br\)](#)

- Dias, J., B. (2019). “Entre a "civilização" e a "cultura": narrativas sobre a nação em Cabo Verde”. *AbeÁfrica: revista da associação brasileira de estudos africanos*, v.02, n.02, p. 25 – 42, Abril de 2019. Accesible en: [\(18\) \(PDF\) Entre a "civilização" e a "cultura": narrativas sobre a nação em Cabo Verde \(researchgate.net\)](#)

Dias, J., B., y Lobo, A., (2016). “Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde”. Brasília: ABA Publicações; LetrasLivres/Cidade da Praia: Edições Uni-CV, 2016. 384 p. Coleção Sociedade, v. 10. Juliana Braz Dias y Andrea Souza Lobo. (Orgs), Sumário: *Cabo Verde em perspectiva: circulações e encontros*, págs.7-28.

Díaz, P. D. (2017). “Feminismo poscolonial y hegemonía occidental: una desconstrucción epistemológica”. *Dossiers Féministes*, 22, 2017.
Accesible en : <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/466279>

Di Leonardo, M. (1987). *The Varieties of Ethnic Experience: Kinship, Class, and Gender Among California Italian-Americans* (Cornell, 1984).

Dorlin, E. (2010). To Be Beside Oneself: A Phenomenology of Our Own Violence. *Texto presentado en el Townsend Center, University of Berkeley, octubre.*

Du Bois, W. E. B (1899). *The Philadelphia Negro. A Social Study*. Boston: Grinn and Co.

Duclos, V., & Criado, T. S. (2020). Care in trouble: ecologies of support from below and beyond. *Medical Anthropology Quarterly*, 34(2), 153–173.

Durán, M.^a Á. (2018). “La riqueza invisible del cuidado”, *Col-lecció Honoris Causa, Universitat de Valencia*.

El Khoury, A. D., & Bisilliat, J. (1996). « Les femmes chefs de famille: état de la recherche et réflexions méthodologiques ». *Femmes du Sud, chefs de famille*, 14-47.

El-Tayeb, F. (1999). “Blood Is a Very Special Juice”: Racialized Bodies and Citizenship in Twentieth-Century Germany’. *International Review of Social History* 44, 149–69.

Évora, I. M. A. (2003). *(Des) atando nós,(re) fazendo laços: aspectos psicossociais da migração feminina cabo-verdiana na Itália* (Doctoral dissertation), Universidade de São Paulo, Brasil.

- Évora, I. (2003b). “(Un)tying Knots, Building Bonds: Psycho-social Aspects of Cape Verde’s Women Immigration in Rome, Italy”, PhD thesis defended at the Psychology Institute at USP, Brazil, (mimeographed).
- Évora, I. (2006). De emigrantes/imigrantes a migrantes transnacionais; possibilidades e limites de uma nova categoria de análise da identidade e

migração cabo-verdianas. 3º Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia – “*Afinidade e Diferença*”, Lisboa.

- Évora, I. (coord.) (2016). “Diaspora cabo-verdiana: temas em debate”. Lisboa: CesA: Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina /CSG- Estudos /E-books. Accesible en <http://hdl.handle.net/104400.5/20010>

- Évora, I. (2019). [Apresentação do livro “Mulheres em Cabo Verde. Experiências e perspectivas” | BUALA](#)

- Évora, I., (2001). “Cooperativa: política de Estado ou cotidiano? O caso de Cabo Verde”, *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, vol. 3 (4) pp. 9-30 DOI : [10.11606/issn.1981-0490.v3i0p9-30](https://doi.org/10.11606/issn.1981-0490.v3i0p9-30)

- Évora, I. ([2012], 2019). “Mulheres em Cabo Verde. Experiências y Perspectivas” organizado por Carmelita Silva e Celeste Fortes, CIGEF, UNI-CV, cidade da Praia, Março de 2012.

Évora, I., Kowalewski, D., Modé, G., Schilling, F., (2019) “Mobilidades contemporâneas no contexto-pós-colonial”. Ensaio publicado originalmente na revista *Lua Nova*, São Paulo, 108: 137-156, 2019. Accesible en: [Mobilidades contemporâneas no contexto pós-colonial: Mbembe, Glissant e Mattelart | BUALA](#)

Fall, A. D. (2017). “Migraciones y Programas de asistencia a la migración senegalesa a Cataluña: Inmigración y Retorno”. Tesis doctoral Departament de Geografia’ Universitat Autònoma de Barcelona, Centre D’Estudis Demogràfics. Accesible en: [tesis-abdou.pdf\(cecbll.cat\)](https://tesis-abdou.pdf(cecbll.cat))

Fabian, J. (2001). Capítulo I “Critical Concerns”, “Anthropology with an Attitude, Critical Essays”, Stanford University Press, Stanford, California.

Federici, S. (2016). “Revolución en punto cero”. Madrid. Traficantes de sueños.

Federici, S. (2004). “Calibán y la Bruja: Mujeres Cuerpo y Acumulación originaria”. Traficantes de Sueños, Madrid.

Femenías, M. L. [2005] (2010). El feminismo postcolonial y sus límites. In *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización* (pp. 153-214). Minerva.

Ferguson, J. (2002) ‘Of Mimicry and Membership: Africans and “The New World Society”’. *Cultural Anthropology* , 17/4 , p. 551-569.

Ferro, M., H., F. (1998). Subsídios para a história da ilha de Santo Antão de Cabo Verde (1462- 1900), edição Instituto Cabo-verdiano do Livro e do Disco, Praia.

Fleischer, F., y Marín, G., K. (2019). “Atravesando la ciudad. La experiencia subjetiva del espacio por las empleadas domésticas en Bogotá”, *Eure, revista latinoamericana de estudios urbano-regionales*, 45(135):27-47, DOI: 10.4067/S0250-71612019000200027.

Accesible en: <file:///C:/Users/fama/Downloads/2904-17798-1-PB.pdf>

Fletcher, P., L. (1999). *La Casa de Mis Sueños: Dreams of Home in a Transnational Mexican Community*. Boulder: Westview Press.

Finan, T. J., & Henderson, H. K. (1988). The logic of Cape Verdean female-headed households: social response to economic scarcity. *Urban Anthropology*, 17 (1), 87-103.

Fine, M., D. (2015). 'Eva Fedor Kittay: Dependency Work and the Social Division of Care in Fran Collyer (ed) *The Palgrave Handbook of Social Theory in Health, Illness and Medicine*, Palgrave, Basingstoke UK, 628-643. Consultado, noviembre 18 / 2019: https://www.researchgate.net/publication/274779083_Dependency_work_A_critical_exploration_of_Kittay's_perspective_on_care_as_a_relationship_of_power

Folbre, N. (1994) *¿Quién paga por los niños? El género y las estructuras de restricción*. Londres: Routledge.

- Folbre, N., y Bittman, M. (2004). *Tiempo de Familia: La organización social del cuidado*. Londres: Routledge.

Fortes, C., y Challinor, E. (2020) Women in Cape Verde, *Oxford Research Encyclopedias, History of Africa*.

Accesible en: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.575> Published online: 30 April 2020.

Fortes, C. (2013). "M t'studa p'm k ter vida k nha mãe tem"1 . *Género e Educação em Cabo Verde. Ciências Sociais* Unisinos 49(1):80-89, janeiro/abril 2013 © 2013 by Unisinos - doi: 10.4013/csu.2013.49.1.10 . Accesible en: <3811-Texto do Artigo-13627-1-10-20130509.pdf>

- Fortes, C. (2015). "As vendedeiras de Cabo Verde: circulação de produtos, informalidade e mulheres no espaço público de Cabo Verde" . In José Rogério Lopes (Org). *Visagens de Cabo Verde: Ensaios de Antropologia Visual e outros ensaios*. Brasil. Editora Cirkula, pp.101-121.

Fox, C. O., M., (2004). "Be-coming subjects: reclaiming a politics of location as radical political rhetoric". *Retrospective Theses and Dissertations*. 775. <https://lib.dr.iastate.edu/rtd/77>

Fraser, N., (2000). "Rethinking recognition", *New Left Review*, 3. Accesible en: <https://newleftreview.org/issues/II3/articles/nancy-fraser-rethinking-recognition>

Frazier, E. F. (1973 [1939]). *The Negro Family in the United States*. Chicago: University of Chicago Press.

Frias, S. (2014). «Resistência e Mudança no Mercado Sucupira: desafios laborais e estratégias associativas dos rabidantes», *Revista Angolana de Sociologia* [Online], 14 | 2014, posto online no dia 07 outubro 2016, consultado no dia 25 abril 2021. URL: <http://journals.openedition.org/ras/1099>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ras.1099>

Gabaccia, D., R. (2014). Spatializing gender and migration: the periodization of Atlantic Studies, 1500 to the present. *Atlantic Studies*, 11(1), 7-27.

Gardner, K. (2008). Keeping Connected: Security, Place, and Social Capital in a 'Londoni' Village in Sylhet. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(3), 477-495. <http://www.jstor.org/stable/20203681>

Gautier, A. (2005). *Mujeres y colonialismo*. In: Ferro, Marc (Dir.). “El libro negro del colonialismo”. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento. Madrid: La esfera de los libros.

Graham, H. (1983). 'Caring; a labour of love' in 'A Labour of Love: Women, Work and Caring', J. Finch and D. Groves (Ed). London, Routledge and Keegan Paul.

Grassi, M., (2007). “Cabo Verde pelo mundo: o género na diáspora cabo-verdiana” en “Género e Migrações Cabo-Verdianas”, (orgs.), Marzia Grassi, Iolanda Évora, Estudos e Investigações, nº 43, ICS, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa, Portugal, pp. 23-62.

- Grassi, M. (2003). Rabidantes. *Comércio Espontâneo Transnacional em Cabo Verde. Lisbon/Praia: Imprensa de Ciências Sociais/Spleen Edições.*

Gilbert, M. (2000). Identity, difference, and the geographies of working poor women's survival strategies. *Gendering the city: Women, boundaries and visions of urban life*, 65-88.

- Gilbert, M. (1998). "Race," Space, and Power: The Survival Strategies of Working Poor Women. *Annals of the Association of American Geographers*, 88(4), 595-621. Retrieved from www.jstor.org/stable/2564094

Gilroy, P. ([1993], 1995). *The Black Atlantic Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso.

Glick-Schiller, N. (S./f.). *The Old and New Question of Locality: Theorizing Transnational Migration in a Neo-liberalizing World*, Social Anthro Seminar TNM in a Neo-liberalizing World. [32\) Discussion: The Old and New Question of Locality: Theorizing Transnational Migration in a Neoliberalizing World - Academia.edu](http://www.academia.edu/32000000/Discussion-The-Old-and-New-Question-of-Locality-Theorizing-Transnational-Migration-in-a-Neoliberalizing-World)

Glick-Schiller, N., & Salazar, N., B. (2013). Regimes of mobility across the globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(2), 183-200.

Jimenez, M., E. (2005). “Capitalism and the Oppression of Women: Marx revisited”, *Science and Society*, 69:1, 5-10.

Giuffrè, M. (2007). “Mulheres que ficam e mulheres que migram: dinâmicas numa relação complexa na ilha de Santo Antão (Cabo Verde)”. IN: GRASSI, Marzia & ÈVORA, Iolanda (org.). *Gênero e migrações cabo-verdianas*. Lisboa: ICS–Universidade de Lisboa.

Góis, P. (2015). “Cabo Verde. Uma nação à descoberta de um transnacionalismo identitário”. Publicado por *Instituto Camões*. ISBN: 9789898751034.

Góis, P., y, Marques, J., C. (2008). Práticas Transnacionais dos Imigrantes Cabo-Verdianos em Portugal. *Comunidade(s) Cabo-Verdiana(s): As múltiplas faces da imigração cabo -verdiana*. Págs. 87-104, Observatorio da Imigração, Portugal.

Gomes, C. (2011). “Mulher e poder: o caso de Cabo Verde”. Publicado por Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, Praia, Cabo Verde.

Haile, M. (2005). Weather patterns, food security and humanitarian response in sub-Saharan Africa. *Philos. Trans R Soc London, B. Biol. Sci.*, 2005 Nov 29; 360 (1463): 2169-82. DOI: 10.1098/rstb.2005.1746. PMID: 16433102; PMCID: PMC1569582.

Hall, S. [1992] (2013). “Occidente y el Resto: discurso y poder” en *Discurso y poder en Stuart Hall* (Huancayo: Imprenta Gráfica MELGRAPHIC).

- [1996] (2010). “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite” en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñon Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).

Halter, M. (1993). *Between race and ethnicity: Cape Verdean American Immigrants, 1860-1965*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.

Haskins, V. K., y Lowry, C. (Eds.) (2015). *Colonization and Domestic Service: historical and contemporary perspectives* (Vol. 14). Routledge International Studies of Women and Place, Nueva York, Oxon.

Haraway, D. (2003). *Situated Knowledges: The Science Question. Turning points in qualitative research: Tying knots in a handkerchief*, 2, 21.

Harding, S. G. (Ed.) (1987). *Feminism and methodology: Social science issues*. Indiana University Press.

- Harding, S. G. (1989). Is there a feminist method? *Feminism and science*, 18-32.

Hansen, T., K., (1989). “Distant Companions: Servants and Employers in Zambia, 1900-1985”, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hanson, S. (2010). Gender and mobility: new approaches for informing sustainability. *Gender, Place & Culture*, 17(1), 5-23.

Hannerz, U. (1996). *Transnational Connection: Culture, People, Places*. London: Routledge.

Herrera, G. (2010). "Stratified Workers/Stratified Mothers. Migration Policies and Citizenship among Ecuadorian Immigrant Women" en Wendy Chavkin & JaneMaree Maher (ed.) *The Globalization of Motherhood: Deconstructions and Reconstructions of Biology and Care* edited by. New York and London: Routledge. Taylor and Francis Books Ltd.

Henriques, J. G., & Jeronimo, M. B. (2016). *Racismo em Portugues: o lado esquecido do colonialismo*. Tinta-da-China.

Hirschauer, S. (2019). "Un/doing differences. The contingency of social affiliations", in G. Pelillo- Hestermeyer and L. Gaupp (eds.), *Diversity and otherness between standards and life-worlds*. Berlin: de Gruyter.

Hochschild, A. (2000). "Global Care Chains and Emotional Surplus Value". En "*On the Edge: Living with Global Capitalism*", editado por W. Hutton y A. Giddens, London: J. Cape, p. 130-146.

- Hochschild, A. (2005). "Rent a mom" and other services: markets, meanings and emotions" *International Journal of Work Organization and Emotion*. September 13, pp 74-86. DOI: [10.1504/IJWOE.2005.007328](https://doi.org/10.1504/IJWOE.2005.007328)

hooks, Bell (2000). *Todo sobre el amor*. Nueva York: William Morrow & Co. Accesible en: <https://es.slideshare.net/pierceadonovan/all-about-love-bell-hooks>

Hudson-Weems, C. (1998). "Self-Naming and Self-Definition: An Agenda for Survival", en Nnaemeka, Obioma, (ed.), *Sisterhood, Feminism and Power (From Africa to the Diaspora)*, Africa World Press, Trenton, Nueva Jersey.

Huggan, G (2001). "The postcolonial exotic: marketing the margins". London, Routledge. Accesible en:

<http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=178436>

- Huggan, G. (1994). "The Postcolonial Exotic". *Transition*, No. 64 (1994), pp. 22-29. Published by: Indiana University Press on behalf of the [Hutchins Centre for African and African American Research at Harvard University](#)

Humphrey, C. (1988) No Place Like Home in Anthropology: The Neglect of Architecture. *Anthropology Today* 4:16-18.

Jabardo, M., (2013). “Apuntes para una genealogía del pensamiento feminista negro” en *Pueblos*, Revista de información y debate, vol. 56, p. 15.

Jaggar, A., (2000). “*Globalizing Feminist Ethics*” “*Feminism, Women’s human Rights, and Cultural Differences*”, in U. Narayan and S. Harding (Eds.).

Johnson, M. M. (1988). *Strong mothers, weak wives: The search for gender equality*. Univ. of California Press.

Jordan, G., & Weedon, C. (1995). *Cultural politics: Class, gender, race and the postmodern world*. Blackwell.

Kabeer, N. (2003). ‘Gender Mainstreaming in Poverty Eradication and the Millennium Development Goals’, Commonwealth Secretariat, London.

Kilkey, M., Merla, L., and Baldassar, L. (2018). ‘The Social Reproductive Worlds of Migrants’ *Journal of Families Studies*, 24(1): 1-4.

Kitossa, T., (2002). ‘Criticism, Reconstruction and African Centred Historiography’ in N Wane et al (ed) *Back to the Drawing Board: African Canadian Feminism* (Toronto: Sumach Press).

Knowles, C. and Mercer, S. (1992). “Feminism and Antiracism *an Exploration of the Political Possibilities*”, en “Race, Culture and Difference”, Part 1, Antiracism Possibilities and Limits. 104-125; edited por James Donald and Ali Rattansi, Sage Publications and Open University, Bristol.

Kudakwashe P., Vanyoro, Leila Hadj-Abdou y Helen Dempster (2019). Migration Studies from dehumanizing to decolonizing. Accessible at: ["Migration studies: from dehumanising to decolonising" is locked Migration studies: from dehumanising to decolonising | LSE Higher Education](#)

Kuhar, R., y Paternotte, D. (2017). *Ant-Gender Campaigns in Europe : Political and Religious against Equality*, Londres: Rowman, y Littlefield, (en preparación).

Kumavie, D. (s/f). Ama Ata Aidoo’s Woman-Centred PanAfricanism: A reading of selected works. Accessible in: [5_fa20_feature_4.pdf \(agi.ac.za\)](#)

Land, H. (1978). 'Who cares for the family?' *Journal of Social Policy* 3 (7): 357-384.

Laqueur, T. (1994). “La construcción del sexo”. Cátedra, Madrid.

Latour, B. (2019), ‘Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política’, Capítulo 3, “La cuestión de las migraciones concierne, ahora a todo el mundo [...], verse privado de suelo’, pp. 21-26, Taurus editorial, Barcelona.

Leach, E. (1961). *Rethinking Anthropology*. Londres: The Athlone Press.

Le Dantec-Lowry, H. (2010). « De l'esclave au Président. Discours sur les familles noires aux États-Unis. » Paris: CNRS Éditions.

Lobo, A. S. (2012). “*Tão longe tão perto: Famílias e "movimentos" na ilha da Boa Vista de Cabo Verde*”. Praia, Santiago, Eds.Uni-CV.

- Lobo, A. (2010). Um filho para duas mães? Notas sobre a maternidade em Cabo Verde. *Revista de Antropologia da USP*, 53 (1): 117-145.

- Lobo, A. D. S. (2016). Seguindo famílias em movimento: reflexões sobre os desafios da pesquisa etnográfica em contextos de mobilidade”. *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília: ABA Publicações, 111-136.

- Lobo, A. (2012). A família em cabo verde. uma perspectiva antropológica. *Revista de Estudos Cabo-Verdianos*, n. 4.

Accesible en : [A familia em cabo verde uma perspectiva.pdf](#)

- Lobo, A., S. (2016) Sobre mulheres fortes e homens ausentes? Pensando conjugalidades como processos em Cabo Verde. En *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 13-25, jul./dez. 2016 (UnB).

- Lobo, A. (2012)” Negociando pelo mundo: as rabidantes cabo-verdianas e suas rotas comerciais”. Capítulo IV: O nexu cabo-verdiano, págs. 317-338, en *Travessias Antropológicas: estudos en contextos africanos* / organizador, Wilson Trajano Filho – Brasília: ABA

Lobo, A., y S., Miguel, F. (2020). “Homem é tudo igual!”: relações de gênero e economia dos afetos no arquipélago de Cabo Verde, África “Men are all the same!”: Gender relations and economy of affections in the archipelago of Cape Verde, Africa”, *Anuário Antropológico*, DOI: [10.4000/aa.4963](https://doi.org/10.4000/aa.4963)

Lobo, A., y Venancio, V. (2017). “ Com parente se negocia? Redes migratórias e o comércio transnacional em cabo verde”. *Revista Cadernos de Campo* | Araraquara | n. 23 | p. 25-44 | jul./dez. 2017 | E-ISSN 2359-2419.

Lorde, A. (1984). 'Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference', in *Sister Outsider*, Freedom, CA: The Crossing Press, pages 114-123.

Lopes, E. (2010). *MULHERES E AMBIENTE: A problemática da apanha de inertes na Ilha de Santiago (Cabo Verde)*, Tesis de maestría en Geografía, Facultad de Letras, Universidad de Coimbra. Accesible en: [144021075.pdf \(core.ac.uk\)](#)

Lynch, K. (2014). “Why Love, Care, and Solidarity are Political Matters: Affective Equality and Fraser’s model of Social justice”, in A. Jónasdóttir and A. Ferguson (eds).

- Lynch, K., (2009). “Affective equality : who cares?”, *Development*, 52 (3): 410-415, Palgrave MacMillan. Accesible in, <http://dx.doi.org/10.1057/dev.2009.38>.

Lynch, K., and Walsh, J. (2009). Love, care and solidarity: What is and is not commodifiable. In *Affective Equality* (pp. 35-53). Palgrave Macmillan, London.

Lyon, D. y M. Gluksmann (2008). Comparative Configurations of Care Work across Europe. *Sociology*, 42(1): 101-18.

Maffia, M. (2008). Cape Verdeans in Argentina. *Transnational archipelago: perspectives on Cape Verdean migration and diaspora*, 47-53.

Maggs-Rapport, F. (2000). Combining methodological approaches in research: ethnography and interpretive phenomenology. *Journal of Advanced Nursing*, 31(1), 219-225.

Marchetti, S. (2014). “*Black Girls: Migrant domestic workers and Colonial Legacy*”, Volume 4 [Studies in Global Migration History], edited by Brill Leiden/Boston.

Marques, C. (2019). Museu de Educação (MEDUCA) de Praia (Cabo Verde) <http://revista.muesca.es>. ISSN 1989-5909 | Cabás nº22 diciembre 2019, págs. 144-153
DOI: <https://doi.org/10.35072/CABAS.2019.35.16.012>

Maquieira. V. D., en Alonso, Y. C. (2003). “*Mesa redonda: El multiculturalismo desde la perspectiva antropológica y sociológica*”, in [AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana. nº28 marzo 2003](#) , segunda sesión del Curso *El multiculturalismo y las mujeres*, organizada por Instituto de Investigaciones Feministas, (INSTIFEM), febrero de 2003, Círculo de Bellas Artes, Madrid.

Martins, L. (s/f). *Recensões, Revista Etnográfica*, Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE). Consultado en: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_02/N2/Vol_ii_N2_08recensoes.pdf

Martins, F. y Fortes, C. (2011). “Para além da crise: jovens, mulheres e relações familiares em Cabo Verde”. (*Con*)textos. Revista d’ antropologia i investigació social, 5:13-29. Cf. [martins y fortes familias_cv.pdf](#)

Martínez, T., A. (2017). “Descolonizar la palabra: Literatura y discurso en el África subsahariana” de Icaria ediciones.

Martínez-Buján, R. (2010). La reorganización de los cuidados familiares en un contexto de migración internacional. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, Vol. 29, núm. 1, p. 93-123.

Mandel, J., (2004). Mobility matters: Women's livelihood strategies in Porto Novo, Benin, in *Gender Place and Culture, A Journal of Feminist Geography* (2): 257-287. DOI. [10. 1080/0966369042000218482](https://doi.org/10.1080/0966369042000218482)

Manning, P. (1996). *Slave Trades: 1500-1800: Globalization of Forced Labour*, Aldershot, Variorum, 361 p.

Mayblin, L., y Turner, J. (2021). “Migration Studies and Colonialism”. Cambridge, Polity Press.

Massey, D., S. (1990). The Social and Economic Origins of Immigration. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 510(1), 60–72.
<https://doi.org/10.1177/0002716290510001005>

Massiah, J. (1983). *La mujer como jefe de familia en el Caribe, estructura familiar y condición social de la mujer*, Paris, UNESCO.

Mauss, M. [1950] (1991). « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *L'Année sociologique*, 2^o série, t. I. Paris, 1923-1924. El Ensayo fue recogido en *Sociologie et Anthropologie*. Prefacio de Claude Lévi-Strauss, Paris, PUF (1950), 1991. Ed. en castellano: “Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas” en *Sociología y antropología*, Madrid, Ed. Tecnos, 1991.

Mbembe, A. (2016). “Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo”. Prólogo. *Ex libris*: Achille Mbembe de Verónica Gago y Juan Obarrio, págs. 9-20. Futuro Anterior Ediciones, Barcelona.

- Mbembe, A. (2006). « Pour comprendre la pensée postcoloniale. Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? (Entretien) » in *Revue Esprit*, Décembre 2006. Accesible en: <http://www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=13807>
- Mbembe, A. (2021). *The Planetary Library | Achille Mbembe and Homi Bhabha in conversation*, Achille Mbembe (University of the Witwatersrand), Homi Bhabha (Harvard University). Moderated by Ato Quayson (Stanford University). This conversation will take place under the auspices of the Wits Institute for Social and Economic Research (WiSER) and Wits University Press on the publication of *Out of the Dark Night. Essays on Decolonization* (Columbia University Press and Wits University Press, 2021). Date Time: Apr 28, 2021 06:00 PM Johannesburg.

McClintock, A. (1995). ‘Dismantling the master’s House’ in “*Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*”, London, Routledge.

McFadden, P. (1997). ‘The Challenge and Prospects for the African Women’s Movement in the 21st Century’, *Women in Action*, Issue 1.

Meintel, D. (1984). “Race, Culture and Portuguese Colonialism in Cabo Verde”, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, , Syracuse Univ. New York.

- Meintel, D. (2002), Cape Verdean Transnationalism, Old and New. *Anthropologica*, Vol. 44, No. 1 pp. 25-42 Published by: Canadian Anthropology Society Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/2560605>

Mekgwe, P. (2006). "Theorizing African Feminism(s). The 'Colonial' Question" en *Quest an African Journal of Philosophy*, 2006, vol. XX, nº 1-2, p.15.

Mezzadra, S., *et al.*, (2008). "Estudios Postcoloniales; Ensayos Fundamentales", edición de Traficante de Sueños, Madrid.

Mies, M. [1986] (2014). *Patriarchy and accumulation on a world scale: Women in the International division of Labour*. London: Zed Books.

Midgley, C. (2017). *Gender and imperialism*. Manchester University Press.

Mignolo, W. (2005). [La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales](http://www.adversus.org/indice/nro4/articulos/articulo_mingolo.htm). *AdVersus*, Revista de Semiótica, Año II, - N.º 4, diciembre, Buenos Aires. http://www.adversus.org/indice/nro4/articulos/articulo_mingolo.htm

Millet, K. (1995). Política sexual, trad. *AM Bravo Garcta, Citedra, Madrid*, 118.

Mills, C., W. (1997). *The Racial Contract*, Nueva York, Ithaca Press.

Mirza, H., S. (ed.) (1997). *Black British Feminism. A Reader*. Londres y Nueva York: Routledge.

Mohanram, R. (1999). "Black Body: Women, Colonialism and Space". St. Leonards NSW: Allen & Unwin.

Mohanty, C., T. (1986). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Boundary 2*, Vol. 12, No. 3, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism. (Spring - Autumn, 1984), pp. 333-358. Stable URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0190-3659%28198421%2F23%2912%3A3%3C333%3AUWEFSA%3E2.0.CO%3B2-Y>

- Mohanty, C., T. (2003). ["Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalistic Struggles \(jstor.org\)](http://www.jstor.org). Copyright Duke University Press, 2003. Excerpted from Chandra Talpade Mohanty's forthcoming book, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*.
- Mohanty, C., T., (1992). *Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience.* *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. Eds. Michèle Barrett and Anne Phillips. Stanford: Stanford University Press, 74-92.

Moncó, B. (2011). *Antropología del género. 5. La subordinación de las mujeres como problema antropológico*, p. 126-161. Editorial Síntesis, Col. Perspectiva feminista. Madrid: Síntesis.

- Moncó, B. (2009). “Maternidad ritualizada: un análisis desde la antropología de género”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 4, Núm. 3, septiembre-diciembre, 2009, pp. 357-384 Antropólogos Iberoamericanos en Red España.
Disponible en: [Maternidad ritualizada un analisis desde la antrop.pdf](#)

Monteiro, E. (2007). “Feminsimos e Pós-colonialismos no Limiar del Século XXI”. A Juventude e a promoção da Cultura de investigação: I Encontro de Jovens Investigadores Cabo-Verdianos. Lisboa: AJIC.

- Monteiro, E. (2009). *Mulheres, Democracia e Desafios Pós coloniais: Uma Análise da Participação Política das Mulheres em Cabo Verde*, tese de Maestría, publicada en libro en ediciones Uni-CV, Santiago, Praia.
- Monteiro, E. (2015). *Entre os Senhores das Ilhas e as Descontentes: Identidade, Classe e Género na Estruturação do Campo Político em Cabo Verde* (editado pela Editora da Universidade Federal de Pernambuco, no Brasil). Tesis doctoral, 2015.
- Monteiro, E. (2016). “Crioulidade, colonialidade e género: as representações de Cabo Verde”. *Revista de Estudos Feministas*, 24(3), 983-996. Accesible en: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2016v24n3p983>

Monteiro, M. I. (2013). “*Família e género na perspectiva das mulheres kumbóssas: um estudo etnográfico no Concelho de Santa Catarina*”, Ilha de Santiago/CV, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais Universidade de Cabo Verde, Mestrado em Ciências Sociais.

Monteiro, C., A. (1997). *Comunidade imigrada. Visão sociológica. O caso da Itália*, S. Vicente (Capo Verde), Gráfica do Mindelo.

Moura, A., F., da (2009). «Eficácia social (qualidade e equidade) do sistema educativo em Cabo Verde». Santiago de Compostela: Universidade. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2009. ISBN 978-84-9887-259-0

Mulot, S. (2013). «La matrifocalité caribéenne n'est pas un mirage créole», *L'Homme* 2013/3 (No 207-208) p. 159-191. [Caribbean Matrifocality is not a Creole Mirage | Cairn International Edition \(cairn-int.info\)](#)

Muñoz, L. (2016). “La economía de los cuidados” Deculturas Ediciones, Sevilla.

Navarro, V. (s/f). “El Estado de Bienestar en España”. Accesible en: <http://www.ub.edu/ciudadania/hipertexto/bienestar/textos/espana.htm>

Nnaemeka, O. (2004). *Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way Signs*, Vol. 29, No. 2, Development Cultures: New Environments, New Realities, New Strategies, Françoise Lionnet, Obioma Nnaemeka, Susan H. Perry, Celeste Schenck (Winter 2004), pp. 357-385.

Accesible en: https://serendipstudio.org/oneworld/system/files/Nnaemeka_Nego-Feminsim.pdf

Narotzky, S. (2007). "Relaciones y procesos informales", págs. 312-313 en Diccionario de relaciones interculturales, diversidad y globalización. Eds., Barañano, A., García, J.L., Cátedra, M., Devillard, M.J., UCM, Editorial Complutense.

- Narotzky, S. (2006). Binding labour and capital: Moral obligation and forms of regulation in a regional economy. *Etnográfica*, 10(2), 337-354.

Nakano, E., G. (1992). "From Servitude to Service Work: Historical Continuities in the Racial Division of Paid Reproductive Labor", *Signs*, Vol. 18, No. 1 (Autumn, 1992), pp. 1-43, Published by: The University of Chicago Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3174725>

Oca, L. (2007). "Badiu na Galiza: mar di homi - tera di mudjeres". In *Género e Migrações Cabo-verdianas*, 99-122. Lisboa, Portugal: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

- Oca, L. (2016). "A organização da migração cabo-verdiana no estado espanhol". In *Diáspora Cabo-verdiana: Temas em Debate*, 172-199. Lisboa, Portugal: CEsA -Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina.

Oca, L., y Moldes, R., F. (2008). "Cape Verdeans in Spain". In *Transnational Archipelago. Perspectives on Cape Verdean Diaspora*, 73-80. Amsterdam, Netherlands: Amsterdam University Press.

Omolara-Ogundipe, O., (1987). African Women, Culture and Another Development. *Présence Africaine*, 141, 123-139.

Recuperado de: <https://doi.org/10.3917/presa.141.0123>

- Ogundipe-Leslie, O. (1994). "ReCreating Ourselves. African Women and Critical Transformations", Trenton, New Jersey: Africa World Press.

Okin, S. (2000), "Feminism, Women's human Rights, and Cultural Differences", in U. Narayan and S. Harding (eds.).

Ortner, S. (1974). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En Harris, O. Young, K. (eds.) *Antropología y Feminismo*, (109-131). Anagrama. Barcelona.

Olabisi, I., A., (2011). *Nigerian women's participation in governance, leadership and politics: a discourse*. Paper presented at the 4th World Summit of Mayors International Conference, held in Osogbo, Nigeria. February 25 – March 3rd, 2011 (Theme: Global Engagement of Local Leadership for Universal Progress). Accesible in: [file:///C:/Users/fama/Downloads/AINA - CONFERENCE PAPER - FEB 20\(1\).pdf](file:///C:/Users/fama/Downloads/AINA_-_CONFERENCE_PAPER_-_FEB_20(1).pdf)

Oliva, A., P. (2016). “Miradas Feministas: Del Poscolonialismo a la Globalización”. Editorial Fundamentos.

O’Neill, B., J., (2007). Explotación Social, pp. 137-143, en “*Diccionario de Relaciones Interculturales: diversidad y globalización*”, Barañano, A., García, J., L., Cátedra, M., y Devillard, M., J., (Coord.). UCM, Editorial Complutense, Madrid.

Oluwole, S. (2005). ‘Africa’ in A. Jaggar and I. Young (eds.) *A Companion to Feminist Philosophy*-Blackwell Companion to Philosophy (Blackwell Publishing) p.105.

Olwig, K. F. (2014). *Small islands, large questions: society, culture and resistance in the post-emancipation Caribbean*. Routledge.

Oso, L., C. Catarino (1996). « Femmes chefs de famille et migration », in Bisilliat, J. (dir.) : *Femmes du Sud chefs de famille*, Paris, Karthala, p. 73-77.

Oyěwùmí, O. (2004). Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *CODESRIA Gender Series, 1*, 1-8.

- Oyěwùmí, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press.

- Oyěwùmí, O. (2018). “Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas” pp. 189-201. En ‘Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico’ / organizadores Joaze Bernardino-Costa, Nelson MaldonadoTorres, Ramón Grosfoguel. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2018. (Coleção Cultura Negra e Identidades) Vários autores.

Papa Francisco, (2016b). “*Viaje Apostólico a Polonia con ocasión de XXXI Jornada Mundial de la Juventud*”. Encuentro con obispos polacos. Cracovia, julio de 2016.

Recuperado de:

https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160727_polonia-vescovi.html

Parreñas S, R. (2001). “Servants of globalization. Women, migration and domestic work”. Stanford: Stanford University Press.

- (2005b): “Children of global migration. Transnational families and gendered woes”. Stanford: Stanford University Press.

Pateman, C. (1995). “El contrato sexual”, Editorial Anthropos, Barcelona: México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.

Pfau-Effinger, B. (1998). Gender cultures and the gender arrangement—a theoretical framework for cross-national gender research. *Innovation: The European Journal of Social Science Research, 11*(2), 147-166.

- Pfau-Effinger, B. (2004). Socio-historical paths of the male breadwinner model—an explanation of cross-national differences 1. *The British Journal of Sociology*, 55(3), 377-399.

Pellow, D. (2003). New Spaces in Accra: transnational houses. En *City y Society*, Vol. nº15, Issue 1, pp. 59-86. Accessible : <https://doi-org.bucm.idm.oclc.org/10.1525/city.2003.15.1.59>

Persaud, R., B., (2004). “Situating race in International Relations. The dialectics of civilizational security in American Migration” en Chowdhry, Geeta y Sheila Nair, “*Power, Postcolonialism and International Relations*”, Routledge, Londres, p. 58.

Pérez B., R. (2012). *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*, Editorial Fundamentos, Madrid, p. 54.

Pessar, P., R. and Mahler S., (2001). Gendered Geographies of Power: Analysing Gender across Transnational Spaces, Identities: Global Studies in Culture and Power, pp. 441–59.

Peterson, K., H., and Rutherford, A. (Eds.), (1986). “A Double Colonization: Colonial and Post-Colonial Women’s Writing”. Oxford Dangaroo Press.

Peterson, V., S. ([1992] 2000). “A gendered global hierarchy?”, Capítulo 14, en *Contending Images of World Politics*, edited by Greg Fry and Jacinta O’Hagan, MacMillan eds.

Pilon, M. (1996). « Les femmes chefs de ménage en Afrique: état des connaissances ». *Femmes du Sud, chefs de famille*, pp. 235-256.

Portes, A., Guarnizo, L., E. y Landolt, P. (1999). The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field, *Ethnic and Racial Studies*, 22:2, 217- 237. DOI: [10.1080/014198799329468](https://doi.org/10.1080/014198799329468)

Puwar, N. (2008). *Poses y construcciones melodramáticas*, capítulo 8, pp. 237-259, en ‘Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales’, Sandro Mezzadra et al., Traficantes de Sueños, Madrid.

Pritchard, E., E., ([1962] (2006). “*Antropología e Historia*”, Cap. 3, pp. 53-80. En ‘Ensayos de Antropología Social’. Segunda edición revisada, agosto de 2006. Siglo XXI de España Editores.

Raghuram, P. (2016). Locating Care Ethics Beyond the Global North. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 15(3), 511-533. Retrieved from <https://acme-journal.org/index.php/acme/article/view/1353>

Rajack-Talley, TA (S/f). A feminist review of the idea of Africa in Caribbean family studies. En *Feminist Africa*, nº7, p. 32-48. Accesible en: [*Feminist Africa 7.indd](#)

Rajaram, P. K. (2018). "Refugees as surplus population: Race, migration and capitalist value regimes". *New Political Economy*, 23(5), 627-639.

Rajan, R., S. (1993). *Real and Imagined Women, Gender, Culture and Postcolonialism*, Londres, Nueva Yorque, Routledge.

Rajan., R., S. y Park, Y., M. (2005). "Postcolonial Feminism / Postcolonialism and Feminism", en Schwarz H., 122 Ray S. (Ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford, pp.53-71, p.53.

Rapport, N. and Dawson A., (eds.), (1998). *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*. Oxford: Berg.

Rey, F. (2016). "La Conferencia de Bandung, el nacimiento del altermundismo", por Fernando Rey. Consultado en: [La Conferencia de Bandung, el nacimiento del altermundismo - El Orden Mundial - EOM](#)

Retamar, F., R. (1994) "Francofonía, Hispanofonía, Lusofonía, Latinidad, ¿Cuál unidad? Tomo XLIX, nº 3, *Thesaurus*, Instituto Cervantes, pp. 549-558.

Rían de la Torre, (2015). *Corrientes del feminismo africano*", Rían de la Torre (*Lady Saba*), accesible en: <https://afrofeminas.com/2015/11/16/corrientes-del-feminismo-africano/>

Ribeiro, O. (1960). "A Ilha do Fogo e as suas Erupções". Memórias, Série Geográfica I, Junta de Investigações do Ultramar, Vila Nova de Famalicão.

Rich, A. (1994). *Blood, bread, and poetry: Selected prose 1979-1985*. WW Norton & Company.

Robinson, F. (2011). *The ethics of care: A feminist approach to human security*. Temple University Press.

Rodman, M. (1992). Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist* 94:640-656.

Roque, R., (2015). Mimesis and Colonialism: Emerging Perspectives on a Shared History. *History Compass* 13/4 (201-211), 10.1111/hc3. 12229. Accesible en: [Mimesis and Colonialism: Emerging Perspectives on a Shared History \(oclc.org\)](#)

Rodrigues, I., F. (2007). “As mães e os seus filhos dentro da plasticidade parental: reconsiderando o patriarcado na teoria e na prática”. En *Género e Migrações cabo-verdianas*, 43, 123-146, Imprensa de Ciências Sociais.

- Rodrigues, I., F. (2008). From Silence to Silence: The Hidden Story of a Beef Stew in Cape Verde. *Anthropological Quarterly*, 81(2), 343-376.
Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/30052753>

Rosa, M. L. (2018). [História dos morgados em Portugal \(e não só\) impulsionada por 1,6 milhões de euros | Bolsas ERC | PÚBLICO \(publico.pt\)](#)

Roncarolo, F., Bisset S., Potvin L., (2016). Short-Term Effects of Traditional and Alternative Community Interventions to Address Food Insecurity. *PLoS One*. 2016 Mar 14;11(3):e0150250. DOI: 10.1371/journal.pone.0150250. PMID: 26974826; PMCID: PMC4790888.

Safa, H. (2005). The Matrifocal Family and Patriarchal Ideology in Cuba and the Caribbean. *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 10, No.2, pp. 314–338. ISSN 1085-7025, online ISSN 1548-7180. © 2005 by the American Anthropological Association.

Salazar, N. B. (2017). Key figures of mobility: an introduction. *Social Anthropology*, 25, 1, 5-12.

- Salazar, N., B., (2011). “Anthropological Takes on (Im)Mobility, December 2011, *Identities* 18(6):i-ix. DOI: [10.1080/1070289X.2012.683674](https://doi.org/10.1080/1070289X.2012.683674)
Lab: [CuMoRe \(Cultural Mobilities Research\)](#)

Salazar, N. B., y, Smart, A. (2011). Anthropological takes on (im) mobility. *Identities*, 18(6), i-ix.

Saint-Maurice, A. D. (1997). *Identities reconstruídas: Cabo-verdianos em Portugal*. Celta Editora.

Santos, C. (2016). Women at “Fornadja”. Weaving (Im)Possible Paths for Emigration. *Revista Estudos Feministas*; Vol. 24, No 3 (Año 2016).
DOI. <http://dx.doi.org/10.1590/%x>

Sauvy, A. (1959). “Qué es en realidad un país del tercer mundo?” Consultado en: <https://piratasyemperadores.com/alfred-sauvy-que-es-pais-del-tercer-mundo-1959/>

Serbin, S., (2015). *Reinas de África y heroínas de la diáspora negra*, Ediciones Wanafrika. Accesible en: <https://www.agapea.com/Sylvia-Serbin/Reinas-de-africa-y-heroinas-de-la-diaspora-negra-9788494415487-i.htm>

Schneider, D. (1984). *A critique of the study of Kinship*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Sheller, M., & Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and planning A*, 38(2), 207-226.

Shiva, V. [1988] (1995). “Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo”; Capítulo: “*Ciencia Naturaleza y Género: la violencia del reduccionismo*”, págs. 45-71, Cuadernos inacabados, Horas, la editorial, Madrid.

Silva, A., C., (2014). “Dilemas de Poder na História de Cabo Verde”. Rosa de Porcelana Editora.

Silva, D. R. L. D. (2017). “O sector informal em Cabo Verde construindo o perfil da atividade, uma abordagem de género”. Assistência técnica ao ICIEG no âmbito do Observatório de género de Cabo Verde – Fevereiro 2017.

Silva, C. (2015). “*Immigrants from Cabo Verde in Italy: history and paths of socio-educative integration*”. Accesible en: [Microsoft Word - Cape Verdean immigrants in Italy \(Silva\).docx \(researchgate.net\)](#)

Smith, R., T. ([1956] 2002). “The Negro Family in British Guiana: Family Structure and Social Status in the villages”, Routledge.

- Smith, R., T. (1987). “Hierarchy and the Dual Marriage System in West Indian Society”, en J. F. Collier y S Yanagisako (eds), *Gender and Kinship: Essay toward a Unified Analysis*, Stanford Univ. Press, Stanford, California.

Sandoval, C. (1990). “*Feminism and Racism: A Report on the 1981 National Women’s Studies Association Conference.*” En *Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. Ed. Gloria Anzaldúa. San Francisco: Aunt Lute, 55-71.

- Sandoval, C. (1993). *Oppositional Consciousness in the Postmodern World: United States Third World Feminism, Semiotics, and the Methodology of the Oppressed*. Dissertation, University of California, Santa Cruz.
- Sandoval, C., [1956] (2000). “Methodology of the Oppressed. Theory out of Bounds”, con prólogo de Angela Y. Davis, Vol. 18, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.
- Sandoval, C., & National Third World Women's Alliance. (1982). *Women respond to racism: A report on the National Women's Studies Association Conference, Storrs, Connecticut, 1981*. Washington, D.C: Center for Third World Organizing.

Singh, S., & Cabraal, A. (2013). ‘Boomerang Remittances’ and the Circulation of Care: A Study of Indian Transnational Families in Australia. In *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care* (pp. 236-250). Routledge.

Sousa Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

Sousa Ribeiro, A., (s/f). [Vítima do próprio sucesso? Lugares comuns do pós-colonial | BUALA](#)

Spivak, G., C. (1994). “El desplazamiento y el discurso de la mujer”. En *Debate feminista: Crítica y Censura*, año 5, vol. 9, marzo 1994, pp. 150-182. Accesible en: http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/009_15.pdf

Spivak, G., C. (2004). Righting wrongs. *The South Atlantic Quarterly*, 103(2), 523-581.

- Spivak, G., C., (1990), “The political economy of women as seen by a literary critic” en Weed, Elizabeth (ed.), *Coming to Terms. Feminisms, Theory, Politics*, Routledge, Londres, p. 166.
- Spivak, G., C. (2008). “Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía”. Mezzadra, S., Spivak, G., Tapadle, Ch., Sota, E., Hall, S. Chakrabarty, D., Mbembe, A., Young, R., Puwar, N. y Róala, F. *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficante de Sueños, 33-68.
- Spivak, G. C., & Riach, G. (2016). *Can the subaltern speak?* London: Macat International Limited.
- Spivak, G. C. (1984). «Criticism, Feminism, and Institution», entrevista con E. Grosz, junio de 1984, *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Londres- Nueva York, Routledge, pp. 1-17.
- Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón poscolonial: hacia una crítica del presente evanescente* (Vol. 59). Ediciones Akal.

Stack, C., B. (1974). “All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community” New York: Harper & Row.

Steady, F., C., (1981). *The Black Woman Cross-Culturally* (Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Co.).

- Steady, F., C. (1996). ‘African Feminism: A Worldwide perspective’ in A Rushing-Benton and R. Terborg-Penn (eds.) *Women in Africa and the African Diaspora* (Washington DC Howard University Press) p. 4.

Stavrevska, E. B. (2021). “Feminized work, invisible labour” “Routledge Handbook of Feminist Peace Research” (Tania Vayrinen et al.), Part V: Global Inequalities, Capítulo: *Feminized Work, Invisible Labour: Against the Formal-Informal Economy Dichotomy Against the formal-informal economy dichotomy, 1st edition* ISBN 9780367109844 Published March 12, 2021 by Routledge, 466 Pages.

Stolcke, V. (1988). "Coffee Planters, Workers and Wives: Class Conflict and Gender Relations on São Paulo Plantations, 1850-1980". St Martin's Press, Nueva York.

- Stolcke, V. ([1992] 2003). "La influencia de la esclavitud en la estructura doméstica y la familia, en Jamaica, Cuba y Brasil" *Desacatos*, número 13, invierno, 2003, pp. 134-151, UAB.

Stoler, A., L., y Strassler, K., (2002). 'Memory-Work in Java: A Cautionary Tale. In *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, editado por Ann Laura Stoler, 162-203. Berkeley, University of California Press.

Stoler, A., L., (2001). 'Tense and Tender Ties: The Politics of Comparison in North American History and (Post) Colonial Studies'. *Journal of American History* 88 (3):829-65.

Strathern, M. (1988). "The Gender of the Gift : Problems with Women and Problems with Society in Melanesia Studies in Melanesian Anthropology", University of California Press.

Synder, M, and M., Tadesse, (1995). *African Women and Development: A History* (London/New Jersey Zed Books), p.21.

Suárez-Navaz, L., y Hernández Castillo, R. A. (2008). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (No. Sirsi) i9788437624693).

Surdakasa, N. (1997). *The Strength of Our Mothers: African & African American Women & Families : Essays and Speeches*. Africa World Press.

Tarasuk V., Reynolds R. (1999). A Qualitative Study of Community Kitchens as a Response to Income-Related Food Insecurity. *Journal of Diet Practices Res.* 1999 Spring;60(1):11-16. PMID: 11844401.

Temple, D. |(2003). *El don es lo contrario del intercambio, Teoría de la reciprocidad*, La Paz: Padep-gtz. Accesible en: [••• 1. El don es lo contrario del intercambio - Dominique Temple ••• \(free.fr\)](#)

Tobío, C., M.S., Agulló, M.V. Gómez y M.T. Martín (2010). *El cuidado de las personas. Un reto para el siglo XXI*. Colección Estudios Sociales, 28. Barcelona: Fundación La Caixa.

Terborg-Penn, R. (1995). "Through an African Feminist Theoretical Lens". In: Shepherd V., Brereton B., Bailey B. (eds) *Engendering History*. Palgrave Macmillan, New York.

Tronto, J. B. (1993). *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. New York, London: Routledge.

Trouillot, M., R. (1991). "Anthropology and the savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness en Richard G, FoX (ed). *Recapturing Anthropology: Working in the present* (Santa Fe: School of American Research Press).

- Trouillot, M., R. ([1995] 2017). "Silenciando el Pasado: El poder y la producción de la Historia". Comares Historia.

Tsing, A. L., y Yanagisako, S. J. (1983). Feminism and kinship theory. *Current Anthropology*, 24(4), 511-516. Accessible : [Feminism and Kinship Theory on JSTOR](#)

Tyagi, R. (2014). Understanding Postcolonial Feminism in relation with Postcolonial and Feminist Theories", *International Journal of Language and Linguistics Vol. 1, No.2; December 2014*.

Valcárcel, A. (2002). "Ética para un mundo global: una apuesta por el humanismo frente al fanatismo", Editorial Temas de Hoy.

Valle, T., D. [2000] (2008). *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Editorial Ariel.

Vanyoro, K., P., Hadj-Abdou, L. y Dempster, H. (2019). 'Migration studies: from dehumanizing to decolonising.'

Accesible en: <https://blogs.lse.ac.uk/highereducation/2019/07/19/migration-studies-from-dehumanising-to-decolonising/>

Varley, A. (1996). "Women headed households: some more equal than others? " *World Development* 24:3, 505-20. Citado por Sylvia Chant en "Unidades Domésticas encabezadas por mujeres en México y Costa Rica: perspectivas populares y globales sobre el tema de las madres solas", págs., 243-257, en "Divergencias del modelo tradicional: Hogares de Jefatura Femenina en América Latina", México CIESAS, coordinado por González de la Rocha, 1999.

Venancio, V. (2018). "A força da diáspora cabo-verdiana: Dos fluxos emigratórios ao comércio transnacional". *Revista Textos Graduated* –Número 1, Volume 4, Agosto 2018. Accesible en: [Vista do A força da diáspora cabo-verdiana: Dos fluxos emigratórios ao comércio transnacional \(unb.br\)](#)

Walby, S. (2000). Beyond the politics of location: The power of argument in a global era. *Feminist theory*, 1(2), 189-206.

Waldinger, R. (2015). The cross-border connection: Immigrants, emigrants, and their homelands. Cambridge: Harvard University Press.

Ware, V. (1996). "Defining Forces: Race «, Gender and Memories of Empire". *The Post-Colonial Question. Common Skies, divided Horizons*, 142-156. London Sage Publications.

- Ware, V., (1992). "Beyond the Pale: White Women, Racism and History", London, Verso.

Weedon, C. (2002). "Key Issues in Postcolonial Feminism: A Western Perspective", in *Genderealisations: Locating gender studies*", editado por Beate Neumeier, Universidad de Colonia, Alemania, N.º I, (2002), págs. 46-54. Accesible en: <http://genderforum.org/wp-content/uploads/2017/02/Genderealisations.Complete.pdf>

Women in Nigeria Group (1985). *Women in Nigeria Today*, London, Zed Books.

Wulf, C. (2017). «Anthropology today. A study on family wellbeing and transcultural insights – A German Japanese study», *Horizontes Antropológicos* [Online], 49 | 2017, online no dia 09 outubro 2017, consultado o 27 novembro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/horizontes/1714>

Yanagisako S., J. (1975). "Two Processes of Change in Japanese-American Kinship," *Journal of Anthropological Research* 31 (1975): 196-224.

Yeates, N. (2009). *Globalizing Care Economies and Migrant Workers: Explorations in Global Care Chains*. Basingstoke, Palgrave.

- Yeates, N. (2004). Global Care Chains: critical reflections and lines of Inquiry. *International Feminist Journal of Politics*, 6(3) pp. 369–391. DOI: <https://doi.org/10.1080/1461674042000235573>

Yuval-Davis N. (1997). *Gender and Nation*, Sage Publications Ltd. London.

Zambrano, F., y Bernard, O. (1993). El poblamiento durante la colonia. In *Ciudad y territorio: El proceso de poblamiento en Colombia*. Institut Français d'études Andines. DOI: 10.4000/books.ifea.2094.

Zirión, L., I., & Idarraga Espel, L. (2014). Los feminismos africanos: Las mujeres africanas "en sus propios términos". *Relaciones Internacionales*. Editor: Universidad Autónoma de Madrid. Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI).